Göttinger Studien zur Kulturanthropologie / Europäischen Ethnologie
Göttingen Studies in Cultural Anthropology / European Ethnology



Christian Riemenschneider

Katholische Juden?

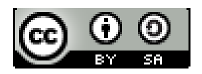
Eine Ethnografie zu den Xuetes auf Mallorca





Christian Riemenschneider

Katholische Juden?



erschienen als Band 1 in der Reihe
„Göttinger Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie“
im Universitätsverlag Göttingen 2016

Christian Riemenschneider

Katholische Juden?

Eine Ethnografie zu den Xuetes auf Mallorca

Göttinger Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Band 1



Universitätsverlag Göttingen
2016

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Anschrift des Autors
Christian Riemenschneider
E-Mail: ianschneider24@yahoo.com

Satz und Layout: Sascha Bühler
Umschlaggestaltung: Margo Bargheer
Titelabbildung: Christian Riemenschneider

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-212-9
ISSN: 2365-3191

1. Einführung 9

1.1 Eine E-Mail aus Mallorca 9
1.2 Einordnung der Arbeit 11
1.3 Problemstellung und Aufbau der Arbeit 13
1.4 Das ethnografische Selbst oder Reflexionen eines fremd-vertrauten Themas 17
1.5 Reflexionen der Feldforschung in Palma 20

2. Erkenntnisleitende Ansätze: Identifikation und Erinnern 37

2.1 Identität, Identifikation: Orientierungsversuche in einem Problemfeld 37
2.2 Theorien des Erinnerns und Nichterinnerns 48

3. Kreuzweg der Religionen. Ethnohistorie der Juden, *conversos* und Xuetes in Mallorca 63

3.1 Die jüdische Gemeinschaft von der Antike bis zur Zwangstaufe 1435 64
3.2 Die *conversos* zwischen Assimilation und Kryptojudaismus 76
3.3 Inquisitorische Verfolgung und Ethnogenese der Xuetes 85

4. Gegenwärtige Identifikationsprozesse als Xuetes 95

4.1 Annäherung an das Feld: ethnografische Ausschnitte 95
4.2 Erzählen. „Ich, Catalina Valls, Xueta". Die Bewältigung stigmatisierter Identifikationen in lebensgeschichtlichen Erzählungen mallorquinischer Xuetes 123
4.3 Erinnern. „Sich erinnern heißt auch nach Identität fragen". Debatten um ein Mahnmal für die verfolgten Juden, *conversos* und Xuetes 149
4.4 Erproben sozialer Beziehungen. Vom Regen in die Traufe? Identifikationsprozesse von Xuetes in der Begegnung mit etablierten jüdischen Institutionen 186
4.5 Essen. Kulinarische Praxis als Identifikationspraxis: sefardische *borekitas* und mallorquinischer Schinkenspeck 236

5. Ausblick 255

5.1 Neueste Nachrichten aus Mallorca. „Meilensteine" am Weg in die Zukunft? 255

5.2 „Die lebendige Geschichte der Xuetes“: Die Schaffung von Kulturerbe 274

6. Zusammenfassung 289

7. Anhang 299

7.1 Materialien 299
7.2 Mündliche Quellen 303
7.3 Literaturverzeichnis 305
7.4 Zeitungsartikel 320
7.5 Andere schriftliche Quellen 322
7.6 Filme und Fernsehbeiträge 322
7.7 Onlinequellen 323

Dank

Für Unterstützung in jeglicher Form bedanke ich mich herzlich bei Regina Bendix und Gudrun Schwibbe. Auch ein herzlicher Dank geht an Brigitta Hauser-Schäublin. An alle Personen, die in Mallorca ihre Zeit mit mir geteilt haben, geht ebenfalls ein besonderer Dank. Hier möchte ich Joana, Ferran, Xisca, Carlos, Esteban und seine Frau Antonia sowie meine Nachbarin Cristina und ihre Familie nennen. Danke auch an Toni, Esteban und Bartolomeu für die Wohnung über der Silberschmiede und stets neue Geschichten. Shaul möchte ich danken für die Einladung in das Jüdische Lehrhaus – und Natasha für die Einladung zu einem köstlichen Schabbatessen. Jacqueline Tobiass bot mir Kontaktmöglichkeiten, ihr umfangreiches Archiv und vorzüglichen Kaffee, Hering und Wodka. Danke! Pedro de Montaner war ein kontroverser Diskussionspartner und unterstützte mich freigebig mit Literatur. Ebenso freigebig mit Literatur war Lleonard Muntaner.

Mittlerweile verstorben sind Catalina Valls Aguiló de Son Servera, Joana Anguera Maura und Benjamin Klein, deren Herzlichkeit mich berührt hat.

Maria Josep Estanyol von der Universitat Barcelona half mir mit dem Einstieg in die Forschung vor Ort, nicht zuletzt durch Sprachpraxis *en català; gracies*! Für vertiefte Einblicke ins Katalanische und Mallorquinische ein Dank auch an Jasmine Aboitiz Gómez und Pere Bonnín.

Bei der langwierigen Arbeit der Transkription halfen mir Javier Requena Raboso, Maria Ximena Ordoñez und Susana Artigas Guntín. *Muchísimas gracias, os debo algo*.

Für Literaturtipps, Diskussionen, Korrekturlesen, offene Ohren und viel geteilte Zeit danke ich meinen Kolleginnen und Kollegen Karin Bürkert, Victoria Hegner, Torsten Näser, Anna-Carolina Vogel und Nadine Wagener-Böck ganz herzlich; ebenso dem Lektoren Marcus Böck. Sascha Bühler hat sich der Arbeit des Endlektorats und Formatierens angenommen. Dafür mein ausdrücklicher Dank.

Dorothee Geßner und Mathias Venus haben mich in ihrem Haus mit Garten beherbergt, bekocht, mir zugehört und über die Arbeit diskutiert. Danke an die Nussmäuse.

Mein Dank gilt auch dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) für das Anschubstipendium. Im Anschluss wurde die Arbeit durch das Evangelische Studienwerk Villigst e.V. und die Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen (GSGG) gefördert.

Der Druck wurde durch die Geschwister Böhringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften und das Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen gefördert.

1. Einführung

1.1 Eine E-Mail aus Mallorca

„Ich nehme an, du hast schon von der großartigen Neuigkeit gehört, wir sind superglücklich. Wir haben es ja immer gewusst, aber jetzt wurde es von einem Rabbinatsgericht bestätigt: XUETES=JUDEN!!!"[1]. In diesen knappen Zeilen teilte mir Xisca aus Mallorca ihre Begeisterung darüber mit, als Nachfahrin von Juden, die vor Jahrhunderten unter Zwang getauft worden waren, endlich offiziell als Jüdin anerkannt worden zu sein. Schließlich hatte sie sich nie als richtige Katholikin gefühlt. Ihre Mail erreichte mich über zwei Jahre nach meiner Forschung in Mallorca. Anscheinend hatte sich seitdem einiges getan. Und ich konnte Xiscas Aufregung gut nachvollziehen, nachdem ich mich nun schon länger mit der Identitätssuche von Xuetes auseinandergesetzt hatte. Angefangen hatte die Auseinandersetzung mit der Thematik allerdings recht unaufgeregt. Irgendwann im Sommer 2005 klingelte mein Telefon. „… Katholische Juden?", fragte ich etwas befremdet zurück. „Na ja, also … jüdische Katholiken eben, in Mallorca", informierte mich mein Freund Javi, der aus Barcelona anrief. Er erzählte mir von einem dokumentarischen Beitrag im

[1] Francisca „Xisca" O., persönliche E-Mail-Kommunikation am 12.7.2011.

dortigen Fernsehen, in dem es um eine bis unlängst diskriminierte Minderheit, die Xuetes[2], ging. Wir unterhielten uns noch eine Weile. Nachdem ich aufgelegt hatte, ging der Hinweis auf die „jüdischen Katholiken" in meinem Kopf herum. Ist das nicht ein Widerspruch? Wie kommt es zu der Umschreibung dieser Gruppe? Mallorca hatte ich bisher nicht auf der Landkarte meines schon länger bestehenden Interesses an jüdischen Kulturen gehabt. Im Vergleich zu Lappland, Bali oder gar Vanuatu schwingt für im Fach Ethnologie Sozialisierte bei der Nennung Mallorcas kaum das Versprechen relevanter Erfahrung mit. Weitere Recherchen zu den „jüdischen Katholiken", den Xuetes, hatten allerdings mein Bild rasch verändert und Interesse geweckt, dass ich schließlich ins Zentrum meines Dissertationsvorhaben stellte.

Während des Einlebens auf Mallorca wunderte ich mich bald über so einiges, vor allem über mein vorheriges Desinteresse an der Insel. Aus der Distanz ist das Eigene der Insel hinter Fantasien des Tourismus verborgen. Vor Jahren hatte ich in Deutschland die Aussage einer Frau mitbekommen, die Mallorca jedes Jahr besucht: „Ja, war mal wieder herrlich. Wenn bloß aber diese Ausländer nicht wären", womit sie die Mallorquiner meinte. Hinter den unterschiedlichen, zum Teil grotesken Wahrnehmungen dieser lange fast unbekannten Mittelmeerinsel wird bei genauerem Hinsehen ein diversifiziertes Bild des kulturellen Alltags deutlich. Da gibt es die Zonen eines wild gewordenen Massentourismus und die „Insel der Ruhe", als die sie frühe Reisende bezeichnet haben. Es gibt die urbanen Zentren mit solventen Bewohnern und sozialen Brennpunkten, das Ländliche, Migranten, neue Autobahnen, *xeremiers*[3] und (gesetzlich) geschützte Bergtäler, in denen der Schnee liegen bleibt: eine breite kulturelle Palette. Und es gibt die Frage nach den Xuetes als dauerhaftem und spannungsgeladenem Bestandteil des spezifischen kulturellen Mosaiks, das Mallorca ausmacht.

Wen und was beschreibt der Terminus Xueta? Xueta, in der Mehrzahl Xuetes, ist ein mallorquinisch-katalanischer Begriff mit einer umkämpften Etymologie: derogativ für „Schweinespeckfresser" oder schlicht für „Juden".[4] Auch die Genese und die Grenzen des Xueta-Feldes waren und sind viel diskutiert. Klar ist allerdings, dass mit dem Begriff Xueta über Jahrhunderte eine Kategorie von Personen auf der Baleareninsel Mallorca – und nur dort – benannt wurde, die, obwohl katholischer Konfession, als Juden stigmatisiert und ausgegrenzt wurden. In der Vergangenheit kann man Xuetes als distinkte und marginalisierte Gruppe innerhalb der sozial klar abgegrenzten Inselgesellschaft ausmachen. Identitäre Aufhänger sind bis heute 15 spezifische Familiennamen und waren bis unlängst „typische" Berufe wie

[2] Sprich: Tschuëttäs.

[3] Dudelsackspieler in folkloristischen Ensembles in Mallorca.

[4] Der Einfachheit halber sind in dieser Arbeit Begriffe – so sie am jeweiligen Ort nicht weiter differenziert sind – im maskulinen Genus stellvertretend für einen vielfältigen Gender-Genus zu verstehen. Alternativen wie Doppelnennungen, Unterstriche etc. hätten die Schreib- und Lesbarkeit der komplexen Ausdeutungen der Kategorien Jude, Xueta, Mallorquiner, Katholik usw. nicht unterstützt.

der des Silberschmieds oder des Händlers mit Wohnort im ethnisch klar definierten Xueta-Viertel im Zentrum der Altstadt. In der Gegenwart ist Xuetasein eine Frage von optionaler Identifikation in einer vernetzten Region Europas. Heute leben in Mallorca ca. 25.000 Personen, die einen der 15 Xueta-Namen tragen – was nicht zwangsläufig bedeuten muss, dass sich die Personen als Xuetes sehen oder gesehen werden. Erst mit dem Ende der Franco-Diktatur 1975 und in besonderem Maße mit dem wenige Jahrzehnte zuvor einsetzenden Massentourismus, der eine massive demografische Umwälzung auf der bisher eher abgelegenen Insel mit sich brachte, begannen die über Generationen fast unverändert gebliebenen ständischen Strukturen und Denkweisen aufzubrechen. In den letzten 15 bis 20 Jahren, einer Zeit, die eigentlich durch fortgesetztes allgemeines Vergessen der Xueta-Kategorie geprägt ist, nimmt eine kleine Anzahl von Personen ihre Identifikation als Xuetes in die Hand und geht damit zunehmend selbstbewusster in die Öffentlichkeit. Diese Redefinitionsprozesse, die besonders im Kontakt mit etablierten religiösen Institutionen selten reibungslos erfolgen, stellen Anlass und Inhalt dieser Arbeit dar.

Den größten Teil der Nachnamen von Gewährsleuten habe ich in dieser Arbeit abgekürzt wiedergegeben. Einige Namen habe ich aus verschiedenen Gründen ausgeschrieben, von bekannten Aktivisten oder Persönlichkeiten etwa. Einige Gewährsleute beziehen sich auch auf eigene Publikationen und sollen dementsprechend zitierbar erscheinen. Das Abwägen zwischen Persönlichkeitsschutz und umfassender Darstellung der Personen war nicht einfach. Manche Gewährsleute unterstrichen, wie wichtig es ihnen ist, endlich gehört zu werden und Gesicht zu zeigen. Letztlich entschied ich mich angesichts des dynamischen und reibungsvollen Themas Xuetes für abgekürzte Namen.

1.2 Einordnung der Arbeit

In den letzten 25 Jahren ist der Umfang an Monografien und Aufsätzen zur Geschichte der Juden, Konvertiten und Xuetes in Mallorca parallel zu den unterschiedlichen kulturellen Aktivitäten, denen sich Xuetes widmen, im spanisch- und katalanischsprachigen Bereich und in geringem Umfang auch in anderen Sprachen gewachsen.[5] Zeitungen, Fernsehen und Radio greifen das Thema zunehmend auf und berichten über neuere Entwicklungen. Auch in deutschsprachigen Medien fin-

[5] Ben-Avraham 1992 a, 1992b; Bernat i Roca 2005; Bonnín 2001, 2010; Casanova 2005; Colom Pastor 1986; Cortès Beltrán 1995; Cortès i Cortès 2000; Ferrà i Martorell 2004; Font Poquet 2007; Forteza I Bruno o.J., Forteza Pinya 1970, 1998; Garau 1999; Gost 1999; Joan i Tous 2007; Laub/Laub 1987; López Bonet 2004; Pérez Martínez 1983, 1986; Moore 1976; Muntaner 1999; Perez Martínez 1983; Picazo 2006; Planas Ferrer 2003; Porcel 2002; Porqueres i Gené 2001; Quadrado 2008; Riera i Montserrat 1973, 1993, 1996, 2003; Rozenberg 1987; Segell 2005-06; Segura i Aguiló 1994, 1997, 2006; Selke 1986; Soto López et al. 1999; Taronji 1984.

det das Thema Xuetes sporadische Erwähnung.[6] Warum also „noch eine Arbeit“ zu den Xuetes, wie mich ein Gesprächspartner in Mallorca fragte, der das Thema als Historiker und politisch Konservativer für ausreichend bearbeitet hielt? Zunächst aus dem Grund, dass die aktuellen Identifikationsprozesse von Xuetes aus einer kulturanthropologischen Perspektive, emische und teils machtstrukturkritische Perspektiven von Xuetes in den Blick nehmend, bisher noch nicht untersucht worden sind. In deutschsprachigen Veröffentlichungen finden Xuetes nur ganz vereinzelt Erwähnung im historischen und literaturwissenschaftlichen Bereich.[7] Über dieses Alleinstellungsmerkmal eines kulturanthropologischen Zugangs hinaus werden weitere Forschungsfelder berührt und damit Anstöße zu deren perspektivischer und inhaltlicher Erweiterung gegeben. Die Frage nach jüdischer Identität beispielsweise wurde in unzähligen Veröffentlichungen erörtert.[8] Seit dem Holocaust, der Gründung des Staates Israel und den damit einhergehenden demografischen und kulturellen Entwicklungen, besonders in den USA, werden Fragen zu jüdischer Identität zunehmend auch an deren sich transferierenden Grenzen behandelt.[9] Zu diesem Forschungsbereich möchte ich mit dem Beispiel von Xuetes, die ihren Weg zwischen dem etablierten Judentum und selbstbestimmter Jüdischkeit suchen, einen Beitrag leisten. Darüber hinaus ergänzt diese Untersuchung das Forschungsmosaik zu Antisemitismus und Minderheiten in Europa. Die kulturelle Ausprägung des Antixuetismus als sekundärer Antisemitismus hebt deutlich den machtpolitisch motivierten und konstruierten Charakter von Antisemitismus hervor. Ebenso verhält es sich mit den Fragen nach dem Umgang mit der Minderheitenposition von Xuetes.[10] Als Akteure ordnen sie sich strategisch mal einer Minderheiten-, mal einer Mehrheitenposition zu, wobei ganz unterschiedliche kulturelle Ressourcen genutzt werden. Das Judentum ist eine Ressourcenoption, die die Redefinitionsprozesse polarisiert: Manche Xuetes identifizieren sich damit, manche lehnen es völlig ab, andere nutzen alternative Identifikationsressourcen.

[6] Einige Jahre später tauchten vereinzelte Beiträge zu den Xuetes in deutschen Medien auf. Für den Bayerischen Rundfunk hatte die Redakteurin Sabina Wolf, deren Vater Xueta war, 2011 einen Radiobeitrag erstellt (online: http://ip.podcast.at/episoden/xuetes-von-mallorca-06-05-2011-14598338.html, Zugriff 8.5.2011). Auch die Jüdische Zeitung (Bomhoff 2008) und die Jüdische Allgemeine (Scheele 2008, 2010, 2011) brachten seit 2008 mehrfach Berichte zum Thema.

[7] Gastón Sierra 2001; Meissner 2001; Bossong 2008.

[8] Einen bibliografischen Überblick zu Forschungen über jüdische Identität bieten Altshul 1995 und Cohen 2010.

[9] Vgl. z. B. Glenn/Sokoloff 2010.

[10] Vgl. Riemenschneider 2009.

1.3 Problemstellung und Aufbau der Arbeit

Nach einer Reihe älterer Publikationen zur Geschichte der Xuetes kam ich auf Kenneth Moores Untersuchung „Those of the Street", die in den 1970er-Jahren den Wandel der Xueta-Community in einer sich öffnenden Stadtkultur beschreibt.[11] Seitdem sind über 40 Jahre vergangen. Was hatte sich in dieser Zeit verändert? Warum ist die Identifikation als Nachfahre zwangsgetaufter Juden in Mallorca überhaupt bis heute greifbar geblieben? Was bedeutete Xuetasein in der Vergangenheit und was bedeutet es in der Gegenwart, vor allem aus der Perspektive der Betroffenen? Wie konstituieren sich individuelle und kollektive Positionierungen, über welche Ressourcen, Praktiken, Denkmuster? Fragen, die sich aus der historisch orientierten Literatur und aus der Ferne heraus nicht klären ließen. Im Rahmen einer zweijährigen Feldforschung in Palma, Mallorcas Hauptstadt, zwischen Januar 2007 und Januar 2009, gewann ich einen Einblick in Identifikationsprozesse von Xuetes. In Palma öffnete sich ein dynamisches, städtisches Feld, in dem die sozialen und kulturellen Positionierungen von Personen, besonders von Xuetes, in keinster Weise so rhythmisiert und kollektiv abliefen, wie ich sie in einer früheren Forschung in einem Dorf kennengelernt hatte.[12] Im anschließenden Abschnitt der Einführung werde ich meine Feldforschung in Palma genauer darstellen. Es werden Fragen nach den methodischen und theoretischen Weichenstellungen während der explorativen Phase erörtert, auch und besonders im Umgang mit Schweigen und sozialen Grenzziehungen im Feld. In die Aushandlung meiner Position als Forscher und die der Gewährsleute reichte stets die Frage nach dem Umgang mit dem für einige nur noch latenten, für andere noch virulenten Stigma der Kategorie Xueta hinein. Die Reflexion der Annäherungen und Abgrenzungen von Gewährsleuten und meine unterschiedlichen Rollen als Forscher, Fremder, Deutscher etc. leiten zu dem Komplex um teilnehmende Beobachtung und Interviews über. Die Anwendung dieser zentralen kulturwissenschaftlichen Methoden lag nahe, da ich Erkenntnisse zu den aktuellen und komplexen Identifikationspraxen und emischen Perspektiven von Xuetes gewinnen wollte. Die Eingrenzung der Untersuchungseinheiten und Fokussierung auf spezifische Forschungsfragen wie beispielsweise nach dem Verhältnis der untersuchten Gruppen zum Judentum bilden neben methodischen Überlegungen zur Auswertung der Forschungserfahrungen den Abschluss des Abschnitts zum Forschungskomplex.

Die aktuellen Redefinitionsprozesse vor Ort ließen darauf schließen, dass die Kategorie Xueta im Leben einer Anzahl von Personen nach wie vor relevant ist. Ausgehend von den grundlegenden Fragen, was Xuetasein heute bedeutet und wie man Xueta wird, versprachen Ansätze zu Identität als Prozess das Feldforschungsmaterial hinsichtlich dieses Erkenntnisinteresses erschließen zu können. Während

[11] Moore 1976.

[12] In einer früheren Forschung für den Magisterabschluss in der Ethnologie hatte ich mich mit der Konzeption der Person durch Lebenszyklusriten in einem Dorf in Nordbali auseinandergesetzt (Riemenschneider/Hauser-Schäublin 2006).

der Forschung wurde zunehmend deutlich, dass Vergangenheitsdeutungen und Erinnerungspraxen Identifikationsprozesse bedingen und bedienen. In den letzten Jahrzehnten erfuhren die Konzepte Identität und Erinnerung in den Geisteswissenschaften eine weite Verbreitung. Die Rezeption außerhalb akademischer Felder wirkte zudem auf eine stärkere Problematisierung dieser Konzepte innerhalb der verschiedenen Disziplinen zurück. Die im Hauptteil der Arbeit nutzbar gemachten konstruktivistischen Ansätze zu Identität und Erinnern entwickele ich im betreffenden Abschnitt aus einem breiteren ideengeschichtlichen Kontext heraus. Vor diesem Hintergrund können aus dem ethnografischen Material die verschiedenen Schichten identitätsbezogener Argumentationsweisen herausgearbeitet und gedeutet werden.

Die Einführung schließt mit einer Tour über die verschlungenen Wege einer außergewöhnlichen Ethnohistorie ab. Aus dem vor der Feldforschung verfügbaren Material ließ sich erkennen, dass die fast 600-jährige, spannungsgeladene Historie des Xueta-Feldes mit den Jahrhunderten nicht einfach vergangen ist, sondern immer wieder in das Heute hineingeholt wird. Die Auffächerung der komplexen Geschichte nimmt in der Einführung dieser Arbeit Raum ein – den Raum, der zum Verständnis heutiger Identifikationsprozesse, in denen unterschiedliche Deutungen der Vergangenheit als strategische Ressource eingesetzt werden, notwendig ist. Die Geschichte der Juden, Zwangskonvertiten (*conversos*) und Xuetes stellt sich als komplexe aber nachvollziehbare wechselseitige soziale Konstruktion des kulturell jeweils Anderen dar, die ich dementsprechend als Ethnohistorie dargestellt habe. Welche Akteure, Praxen und Motivationen sind erkennbar, welche Rolle spielt beispielsweise die Inquisition bei der Aufrechterhaltung jüdischer Identifikation? Was zeichnete die Xuetes in der Vergangenheit als Gemeinschaft aus und wie wurde Zugehörigkeit über die Generationen definiert? Erläuterungen zu dem vor-/frühmodernen Konzept der Blutreinheit (*limpieza de sangre*) und den sogenannten Kryptojuden als Kategorie des politisch und kulturell Anderen in Iberien sollen zu einem Verständnis der Ethnogenese der Xuetes in einem relevanten zeitgeschichtlichen Kontext beitragen.

Den Hauptteil eröffnet eine ethnografische Annäherung an das Feld. Über ethnografische Ausschnitte wird eine Orientierung für die kommenden profunderen Analysen gegeben. Anhand einer konkreten Biografie werden häufig von Gewährspersonen geschilderte Stationen des Anderswerdens als Xueta geschildert: Erinnerungen an diffuses Anderssein in der Kindheit, Gewahrwerden des jüdischen Stigmas, Hadern, Stolz und Besinnen auf die Position „zwischen den Stühlen“ als Freiraum. Im Anschluss werden die kulturellen Spezifika der Identifikationsprozesse von Xuetes durch das Raster vier universeller Kategorien – Erzählen, Erinnern, Erproben sozialer Beziehungen und Essen – in den Blick genommen.

Das Erzählen von Lebensgeschichten älterer Xuetes, das im zweiten Abschnitt des Hauptteils thematisiert wird, habe ich neben oraler Geschichte vor allem als kommunikativen Identifikationsprozess aufgefasst. Die rückblickende Perspektive bietet nicht nur Einblicke in unterschiedliche Positionierungen zur Xueta-Kategorie

zwischen Ferne, Stolz und angstvollem Verbergen. In der selbstbestimmten Erzählung scheinen vor allem Strategien der Bewältigung stigmatisierter Identitäten auf. Während im Alltag mit einer Vielzahl von anderen Personen um Positionen gerungen werden muss, offenbart das Erzählen mit seinem relativ geschützten Bereich Möglichkeiten des Xuetaseins zwischen Wunsch und Wirklichkeit.

Eng verbunden mit dem Erzählen ist das Erinnern. Und auch das Nichterinnernwollen und Vergessen – allesamt psychische und kulturelle Voraussetzungen für Identifikation überhaupt. Besonders akut ist die Erinnerungsfrage für das Xueta-Feld mit seiner nicht vergehenwollenden Geschichte. In diesem Abschnitt stehen weniger die intimeren Interviewsituation vis-à-vis im Vordergrund. Hauptsächlich geht es um die mühevolle und nach über 100 Jahren immer noch nicht abgeschlossene gesellschaftliche Debatte um ein bis heute (2014) nicht verwirklichtes Mahnmal für die Ausgrenzung und Verfolgung von – ja, wem eigentlich? Der Nachvollzug der Diskussion, an wen und an was öffentlich erinnert werden soll, legt zum einen die Festigung beziehungsweise Transformation ethnischer und kultureller Grenzen zwischen Xuetes, Nichtxuetes und Juden in Mallorca offen, die in der Hitze des Gefechts um Erinnerungshoheit manchmal den Charakter von Fronten annahmen. Zum anderen werden die konkurrierenden Erinnerungsinteressen fassbar, die unterstreichen, dass Erinnern als Deutungspraxis der Ressource Vergangenheit stets innerhalb von Machtstrukturen abläuft. Das Denkmal ist bis heute nicht verwirklicht worden – die Erinnerung an die Ausgrenzung war bis in die 1990er-Jahre in vielen Xueta-Biografien ein noch zu heißes Eisen, um in eine starre Form gegossen werden zu können. Heute versanden anfänglich willkommene Mahnmalinitiativen von Xuetes in darauffolgenden politischen und bürokratischen Untiefen – ein Hinweis auf die Nachrangigkeit der Anerkennung der sich seit langem in das kollektive Erinnern Mallorcas kämpfenden Leidensgeschichte der Xuetes.

Um das Erproben sozialer Beziehungen geht es im vierten Abschnitt. Es wird erkundet, wie tragfähig die Kategorie Xueta für Gruppenbildung und -kontinuität ist, wenn an diesem sozialen Experiment etablierte und mächtige Institutionen beteiligt sind, die „es gut meinen“, aber das Gegenteil auslösen. Können jüdisch praktizierende Xuetes Xuetes bleiben oder müssen sie aus etablierter jüdischer Sicht Juden werden? Welche Rolle spielen Identitätswechsel oder -bewahrung, um zu einem Kollektiv gehören zu können? Im Zentrum der Untersuchung steht das Jüdische Lehrhaus Rafel Valls, das als eine Art Experiment von 2005 bis 2008 von interessierten Xuetes, anderen *anusim*[13] und der jüdischen Organisation „Shavei Israel“ durchgeführt wurde. Shaveis Ziel ist es, „lost Jews“ zum etablierten Judentum zurückzuführen. Gestartet als Community of Interest etablierte sich über die Praxis jüdischer Kultur(en) ein Kollektiv, das aber im Laufe der Zeit wieder auseinanderstrebte. Die hoffnungsvolle Begegnung der Xuetes, die der Institution Kirche als

[13] „Die Gezwungenen“, hebräischer Terminus für die Nachkommen zwangsgetaufter Juden im iberisch-romanischen Kulturbereich.

„gebrannte Kinder“ kritisch gegenüberstehen, mit der neoorthodoxen Shavei Israel aktivierte das kulturelle Trauma der Zwangskonversion ihrer Vorfahren. Denn als „richtige“ Juden würden sie ohne eine erneute Konversion weder von Shavei noch von anderen etablierten jüdischen Institutionen anerkannt werden. Als Folge sind die aktiven Xuetes wieder als eine Art „Einzelkämpfer“ unterwegs oder erproben im Netz verschiedener einschlägiger Organisationen neue Anbindungsmöglichkeiten.

Um eine weniger verausgabende als vielmehr stärkende kulturelle Praxis geht es im fünften Abschnitt: um das Essen. Es wird in dieser Teiluntersuchung davon ausgegangen, dass Essen in seiner physisch-symbolischen und handlungsorientierten Dimension Identifikationsprozesse – bildhaft ausgedrückt – füttern, nähren und abrunden kann. Am Beispiel von jüdisch-sefardischem Essen und von Experimenten mit den jüdischen Speisevorschriften (*kaschrut*) im Lehrhaus Rafel Valls wird gezeigt, wie Essen als lustvoller Mittler zwischen Heimisch- und Fremdsein eingesetzt wird. Dort wurde auf dem Teller, über die Sinne und im Körper symbolisch in Einklang gebracht, was für Xuetes häufig nicht im Takt miteinander ist: Lokales, Heimisches und Jüdisches. Im Vergleich mit familiären Praxen wird deutlich gemacht, dass die Deutung gewohnter Speisen und häuslicher Traditionen als Atavismen einer jüdischen Herkunft eine jüdische Xueta-Identifikation authentifizieren. Nimmt man Lehrhaus *und* angesprochene Familien in den Blick, wird deutlich, dass sich beide durch plurale kulinarische Praktiken charakterisieren. Über den Verzehr gewohnten Essens ohne jüdische Bezüge setzen die Gewährspersonen ihren Alltag fort und vermeiden damit die sozialen Grenzziehungen, die eine gastropolitische Normenpraxis wie die *kaschrut* impliziert. Im Fazit erscheint Essen im Rahmen der fragmentierten Identifikationsprozesse als eine besonders integrative, risikoarme und befriedigende Identifikationspraxis.

In einem abschließenden Ausblickskapitel habe ich die virtuelle Entgrenzung des geografischen Feldes genutzt – Onlinezeitungen, E-Mail-Kontakt zu Gewährsleuten etc. –, um die rasanten Entwicklungen innerhalb dieser kulturellen Nische Mallorcas darstellen zu können. Anhand der Aufnahme eines Xueta in das Judentum, der Ankunft eines eigenen Rabbiners für am Judentum interessierte Xuetes und der Gründung eines virtuellen Xueta-Netzwerkes, das die „Erste Internationale Xueta-Konferenz“ in Mallorca ausrichtete, werden Tendenzen zur Anerkennung von Xuetes durch das etablierte Judentum und als Teil der mallorquinischen Öffentlichkeit herausgearbeitet. Gefördert wurde diese Entwicklung durch einen öffentlichen Erinnerungsakt für die Opfer der Inquisition durch die Inselregierung sowie die Anerkennung von Xuetes als Juden durch eine rabbinische Autorität in Israel. Doch wie weit bringen sich Xuetes ins etablierte Judentum ein? Wem gehört das jüdische Kulturerbe in Mallorca? Wer „vermarktet“ die Xuetes als Teil dieses Erbes und inwieweit identifizieren sich Xuetes als solche im Rahmen dieses Kulturerbeschaffungsprozesses, der einer tourismusbasierten Wirtschaft in der Krise neue Ressourcen bescheren soll? Mit diesen Erörterungen schließt der Ausblick, an den sich ein letztes Fazit anschließt.

Ein Erbe der Xuetes aus der Vergangenheit als marginalisierte Minderheit ist die starke Sensibilisierung für die Richtung und Absicht des Umgangs von Nichtxuetes mit dieser Kategorie. Während ein Teil der Xuetes diese als Stigma empfundene Kategorie vergessen möchte, arbeitet eine Minderheit unter ihnen daran, Xuetasein positiv zu redefinieren und es an die Öffentlichkeit zu bringen. Beim Abfassen dieser Arbeit waren sowohl die beiden antagonistischen Xueta-Positionen als auch die akademische Position als potenzielle Rezeptoren im Blick. Diese Arbeit soll dementsprechend als Versuch gelesen werden, die bisher wenig berücksichtigten eigenen und heterogenen Perspektiven von Xuetes in (kultur-)wissenschaftliche Kontexte einzubinden.

1.4 Das ethnografische Selbst oder Reflexionen eines fremd-vertrauten Themas

Im Analyseprozess der Arbeit wurde mir zunehmend bewusster, dass mein Thema immer weniger selbstverständlich mein Thema war.[14] Die Begegnung mit Teilen des kulturwissenschaftlichen Themenkanons wie z. B. Wissensforschung und Derivaten der verschiedenen Turns-Debatten, die systematische Entfremdung vom Erleben des Feldes und die komplexe und zeitlich lange Anlage des Projekts Dissertation brachten die Frage auf, wie das (ethnografische) Selbst, das Thema und die Bearbeitung sich in diesem konkreten Fall wechselseitig konstituieren. Mit den vorgenommenen Reflexionen möchte ich diese Arbeit weniger in eine fachspezifische „epistemic culture"[15] einordnen – die freilich gegeben ist –, sondern die persönliche Eingrenzung von Forschungsfeldern und -fragen nachvollziehbar machen sowie methoden- und interpretationstheoretische Überlegungen anstellen.

Mit einigem Abstand zum Feld erschien mir das gesammelte Material im Analyseprozess immer fremder zu werden, wie in dem Kinderspiel, in dem man ein bekanntes Wort solange vor sich hinsagt, bis es einem als fremdes Kauderwelsch vorkommt. Was hatte sich verändert? Im Feld galt es, möglichst viel Information wahrzunehmen, die Sinne auf Empfang gestellt zu haben. Wahrnehmung ist soziokulturell und historisch bedingt, und als „sensible Mitte des Verhaltens ist Wahrnehmen vor allem Austausch"[16], so Gudrun Schwibbe. Dementsprechend sind Feldforschungsdaten nicht prinzipiell da, sie nehmen erst durch die kulturelle Wahrnehmung Gestalt an. Vom vielgestaltigen, sinnesgeleiteten Austausch in Mallorca ging

---

[14] Die Sozialisierung in den von der Writing-Culture-Debatte veränderten Sozial- und Kulturwissenschaften bringt eine Problematisierung von Autorschaft und Wissensproduktion mit sich. Vertiefte Reflexionen dieser Problematik ermöglichen zum einen eine Kontextualisierung mit der eigenen (Forscher-)Biografie, zum anderen werden für den Leser auch zeitgeschichtliche, kultur- und milieubedingte Impulse für Themenwahl und -bearbeitung offensichtlich. Vgl. z. B. Beer 2008; Berliner Blätter 2009; Fischer 2002; Kulick/Willson 1995.

[15] Davidovic-Walther/Welz 2009: 54.

[16] Schwibbe 2002: 7-8.

es zurück in ein ruhiges Büro unter dem Dach des Göttinger Instituts: Sinne, Wahrnehmung und Daten begannen viel stärker auf mich selbst zurückzufallen. Die Interviews und deren Kontexte waren in der Erinnerung noch sehr präsent. Doch in Form der aufgezeichneten Daten erschienen sie, wie die Abbildung eines Biotops in einem Herbarium, irgendwie flach und körperlos. Aus dem fremd gewordenen Material entwickelten sich schließlich über die Interpretation hinausgehende Fragen: Wieso hat mich gerade dieser Themenkreis – Identifikation, Judentum, soziokultureller Wandel, Machtbeziehungen – interessiert? Die intensive Beschäftigung mit Denkmodellen zu Identifikation verband ich mit Fragen nach dem Zusammenhang biografischer Erfahrung und eigener fachlicher Praxis. Einen Ansatz zu einem Entwurf dieser Zusammenhänge bieten Antonia Davidovic-Walthers und Gisela Welz' Überlegungen zu Herkunft als volkskundliches Professionalitätsmerkmal. In den Anfängen der hessischen Nachkriegsvolkskunde galt vielen Akteuren die eigene ländliche Herkunft als Merkmal einer reibungslosen Einfindung in den Forschungsprozess in einer dörflichen Gemeinschaft. Die eigene soziale Position in der Herkunftsgemeinde wurde jedoch von den Wissenschaftlern nicht problematisiert. Eine besondere Nähe zum Feld bauten die Wissenschaftler während der von ihnen sogenannten erfahrungsnahen Feldforschung auf, ländliches Wissen und Können als Teil ihrer biografischen Erfahrung bildete dazu die Voraussetzung; diesen Komplex nennen die Autorinnen „tacit knowledge“[17]. Die Nachkriegsvolkskundler postulieren, im Rahmen dieses implizierten Wissens besonders valide Forschungsergebnisse zu erzielen. In der Rückschau auf den eigenen Forschungsprozess treten einige im Rahmen impliziten Wissens vorgenommene Fokussierungen deutlicher hervor und werfen ein Schlaglicht auf die Rolle von biografisch bedingten Positionierungen und Erfahrungen in der Wissensproduktion.

Der komplexe, zwischen Erinnerungsdrang, Marginalität, Stolz und Suche nach Zugehörigkeit changierende Identifikationsprozess von Xuetes kam mir bekannt und in gewisser Weise vertraut vor. Inwiefern? Der mit dem Zweiten Weltkrieg besonders umfassend einsetzende soziale und kulturelle Wandel der Region Südniedersachsen war eines der Hauptthemen und -motoren der Erinnerungen und narrativen Strategien meiner Familie. Die familiären und gesellschaftlichen Verwerfungen als Folgen der dramatischen Ereignisse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren in Südniedersachsen freilich kaum andere als im Rest von Deutschland. Die familiären Erzählungen, die mich umgaben, waren häufig von Themen wie Herkunft, Abstammung, (Erinnerungs-)Orten, soziokulturellen Einordnungen durchzogen, in deren narrative Netze sich die Erzählenden unter dem Eindruck des mitunter als rasant empfundenen Wandels und erlebter Brüche einen Halt knüpften. In Identifikationsprozesse im dörflichen Bereich wurde ich gewissermaßen hineinerzählt, sie

[17] Davidovic-Walther/Welz 2009: 51, 61.

waren weniger mit einem angestrebten Ziel als mit Wurzelgeflechten aus Historie und Deszendenz verbunden.[18]

In methodologischer Hinsicht legte das implizite Wissen, das Geübtsein in Erzählsituationen und das Vertrautsein mit historisierenden Narrativen die Wahl längerer Interviews als eine der zentralen Methoden der Arbeit nahe, die das Ringen um Erinnerung und Identifikation erkunden wollte. Auch die Kategorien Identifikationssuche und Erinnerung an ein fast ausgelöschtes Judentum fließen als eine Art implizites Wissen in die Problemstellung der Arbeit ein. Zugehörigkeit im Dorf wurde und wird stark über das Mitspielen im, wie es Erving Goffman nennt, sozialen Theater ausgehandelt.[19] Das wiederholte Anstoßen schwieriger oder gar tabuisierter Themen stellt Anerkennung und Zugehörigkeit auf die Dauer in Frage, wie ich erfahren habe. Dementsprechend ist die Zögerlichkeit, sich mit eigenen Themen und Fragen in einer recht engen Gruppe zu positionieren, einer Identifikation mit und einer umfassenden Teilnahme in der Gruppe nicht förderlich. So z. B. in Hinsicht auf die NS-Judenverfolgung, deren Behandlung ich in den 1980er-Jahren zwischen Verschweigen „auf dem Dorf" und einer zunehmenden Thematisierung in Schule und Medien erfuhr. Die in Südniedersachsen allenthalben vorhandenen jüdischen Friedhöfe ließen mit ihren verwitterten hebräischen Grabsteininschriften Fragen nach den Personen entstehen, die hier begraben waren. Wo waren ihre Nachkommen heute? Auf Nachfrage bei Familienmitgliedern wurde über ausweichende Antworten und beredtes Schweigen deutlich, dass sich belastende und ungelöste Fragen hinter den häufig von Erfolgs- und Kontinuitätsnarrativen durchzogenen „Heimat"-Geschichten verbargen: von Judenverfolgung, Verdrängung, eigenen Kriegstraumata. Das weitgehende Schweigen dazu im familiären Umfeld stand in Kontrast zu der zunehmenden gesellschaftlichen Behandlung dieser nun gesamtdeutschen Fragen. In den Folgejahren wurde die Aufarbeitung der Judenverfolgung ein zentraler Bestandteil von Bewältigungsversuchen der jüngeren Vergangenheit in vielen gesellschaftlichen Bereichen in Deutschland.[20] An einem erinnerungspolitischen Wendepunkt der Zeitgeschichte von einem sozialen Umfeld, das spezifische Erinnerungen marginalisierte, in diesbezüglich offenere soziale Berei-

[18] Mallorca befindet sich seit einigen Jahrzehnten in einem tiefgreifenden Transformationsprozess – von einer rural geprägten Insel hin zu einem globalisierten touristischen Hotspot – in dem die Bewohner versuchen, die stetigen Veränderungen und ihr Selbstverständnis zu integrieren. Die Stadt Palma, und darin die kleine Gruppe der Xuetes, seien wie ein Taschentuch, in das sich alle in der selben Ecke die Nase schnäuzen, sagte eine Gesprächspartnerin über die teils nachbarschaftlich-engen Strukturen der Stadt am Meer (Interview mit Joana A. am 6.6.2007). Die Narrationen des sozialen und kulturellen Wandels in Mallorca wiesen einen teils vertrauten Duktus und vertraute Kategorien auf, so dass der Einstieg und das „Mitgehen" im Rahmen der Interviews ohne große Hindernisse verliefen.

[19] Goffman 2011.

[20] Als Beispiele zu den unterschiedlichen Diskussionen des Komplexes Krieg, Judenverfolgung, Erinnerung und Konstitution generationaler Identifikation in der deutschen Nachkriegsgeschichte vgl. Bode 2011, Seegers/Reulecke 2009; Welzer, Moller/Tschuggnall 2002.

che (weiterführende Schule, spezifische Forschungseinrichtungen, Universität und ähnliches) einzusteigen, eröffnete mir den Freiraum, Fragen zu Erinnerung, Macht und (jüdischer) Identifikation weiterzuentwickeln und schließlich im Rahmen einer Dissertation intensiv nachzugehen.

Während der Forschung legitimierten Gewährsleute ihre Identifikation als Xueta stets über historisches und genealogisches Denken; das Reflektieren von Marginalität und Xuetasein war ein weiteres zentrales Thema ihrer Erzählungen. Diese Themen kamen mir vertraut vor. Zu einer Anzahl von Gewährspersonen entstand über die Feldforschung, ihre Methoden (längere, lebensgeschichtliche Interviews, teilnehmende Beobachtung) sowie über gemeinsame Themen eine gewisse Nähe. Die Kulturanthropologin Alexa Färber definiert den Ethnografen beziehungsweise das ethnografische Selbst als mit „Geist, Körper und Seele" arbeitenden Forscher. Der Forscher hat sozusagen alle Antennen auf Empfang und Senden eingestellt. Dementsprechend fanden die Erzählungen und mitgelieferte Analysen der Gewährspersonen Resonanz in eigenen Erfahrungen und damit verbundenen Fragen.[21] Diese Nähe war zum einen Bedingung, um Einsichten in ein lange mit Scham und Stigma besetztes Thema bekommen zu können, zum anderen ein Problem, muss das „ganzheitliche" Forschungserleben doch letztlich in ein Sichselbstauswerten münden, wie es Färber bewusst überspitzt formuliert, um eine reflektierte und für die Scientific Community valide Repräsentation werden zu können.[22] Im Laufe dieses Sichselbstauswertens konnte ich zwei sich gegenseitig bedingende Erkenntnisprozesse benennen: zum einen die über zunächst implizites Wissen und Erfahrungen hergestellte Nähe zum Forschungsfeld aufzubrechen, zum anderen die von den Gewährsleuten häufig essentialistisch präsentierten Identifikationen als optionale Prozesse zu deuten. Die Distanzierung vom Feld, in das ich mich stark eingebracht hatte, brachte eine Reflexion über meinen Werdegang „vor dem Feld" mit sich, die wiederum den Blick auf die Identifikationsprozesse im Feld erweiterte. In diesem Prozess gerinnt die Erfahrung von Erinnerungspraxen in unterschiedlichen sozialen Feldern (Deutschland und Mallorca), von Marginalität und Einbindung sowie des sich wandelnden Umgangs mit der NS-Judenverfolgung zu konstitutiven Faktoren der Arbeit und veränderter (ethnografischer) Selbstbetrachtung.

1.5 Reflexionen der Feldforschung in Palma

Das Forschen im Feld wirft schon im Prozess selbst methodische, erkenntnistheoretische und ethische Fragen auf. Hier eine Auswahl eigener Fragen aus dieser Phase: Wie wirken sich meine Rolle und meine Herangehensweise auf die Gesprächspartner aus? Ist das Sample an Gesprächspartnern aussagekräftig? Werde ich mit meiner Feldarbeit und der späteren Darstellung den Verhältnissen „gerecht", erkennen sich

[21] Färber 2009: 180.

[22] Ebd.

die Menschen darin wieder? Wie positioniere ich eher interpretative Schlüsse aus einer beobachtenden Perspektive und eher gemeinsam erarbeitete, intersubjektive Schlüsse aus der Teilnahme und dialogischen Gesprächen?

Durch eine reflexive Perspektive, die Offenlegung des Forschungsprozesses und der Methoden und eine zunächst deskriptive Haltung möchte ich *eine* Geschichte über die heutigen Xuetes schreiben und nicht *die* Geschichte über *die* Xuetes. Autoritative Monografien werden spätestens seit der Writing-Culture-Debatte zu Recht kritisiert, Repräsentation von Kultur wird seitdem eher aus einer Bottom-Up-Perspektive vorgenommen.[23] Die ausgrenzende soziale Praxis und die ältere, moralisierende Literatur über Xuetes hat die Betroffenen besonders dafür sensibel gemacht, wer über sie mit welcher Absicht spricht oder schreibt. Bei der Repräsentation der aktuellen Identifikationsprozesse stehen die zum Teil divergierenden Ergebnisse und theoretischen Ableitungen aus der empirischen Feldarbeit im Mittelpunkt.

Die Definition der Untersuchungseinheiten präfiguriert hierbei die Art der Teilnahme und der Methoden. Diese Zusammenhänge sind wiederum in die Konstitution dessen, was Alexa Färber das ethnografische Selbst nennt,[24] eingebettet. Der Forscher bringt sein Wissen, seine Herkunft, seine Interessen richtungsbestimmend in den Forschungsprozess mit ein.

Erkenntnis und Verstehen von Strukturen, Motivationen, Gemeinsamkeiten und Widersprüchen gesellschaftlicher Prozesse setzen intensive Begegnungen über einen längeren Zeitraum voraus. Eine der grundlegenden Formen der Datenerhebung neben der teilnehmenden Beobachtung ist das Gespräch, in methodologischer Hinsicht meist als Interview bezeichnet. Während meiner Forschung habe ich hauptsächlich ethnografische Tiefeninterviews eingesetzt, die darauf ausgelegt sind, keine Abfragesituation aufkommen zu lassen. Wie im größeren Rahmen der teilnehmenden Beobachtung vollzieht der Ethnograf einen Spagat zwischen Nähe und Distanz zum Gesprächspartner: Zwar bringt er die Forschungsfragen in das Gespräch ein, lenkt zuweilen, fragt nach, möchte aber letztlich eine alltagsähnliche und vertraute Situation entstehen lassen, in der sich der Gesprächspartner möglichst frei und umfassend äußern kann. Während für einige Forschungsfragen und -felder quantitative Interviews und Fragebögen unerlässlich sind, sind qualitative Interviews in den Kulturwissenschaften eher geeignet, sich anderen Lebenswelten zu nähern. Neben fachlicher und interkultureller Kompetenz des Interviewers spielen in der Interaktion mit Gewährsleuten weitere Faktoren wie Gender, Alter, Ethnizität, Status, Rollenzuschreibungen, Ebenen nonverbaler Kommunikation und Schweigen, die Interviewumgebung, Kleidung, Accessoires, Symbole usw. eine Rolle für den Verlauf des Interviews. Während meiner Feldforschung kamen verschiedene Formen der Interviews zur Anwendung. Der Definition der Ethnologin Judith Schlehe folgend waren es zumeist narrative Interviews, die dem Gesprächspartner freie Hand beim Erzählen zum vorgegebenen Thema lassen, biografische

[23] Clifford/Marcus 1986.

[24] Färber 2009: 180.

Interviews, die sich dem Thema über die Lebensgeschichte einer Person nähern, und themenzentrierte Interviews, die sich mit einem bestimmten Ausschnitt eines Themas befassen.[25] In Leitfadeninterviews wird ein vorbereitetes Set an Fragen gestellt, um eine gewisse Vergleichbarkeit von Informationen und den roten Faden für das Gespräch zu gewährleisten. Die in einem formellen Interview meist stärker ausagierten Rollen von Ethnograf und Informant nehmen oft erst nach mehrmaligen Begegnungen eine vertrautere Form an, die auch das Erzählen sensiblerer Themen zulässt.

Repräsentativität

Spätestens seit der Krise der Kulturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts heben die produzierten Ergebnisse nicht mehr auf die objektive Präsentation „tatsächlicher" Verhältnisse ab, sondern stellen sie in einen hermeneutischen Zusammenhang zwischen Ethnograf und Feld. Die Frage nach der Repräsentativität einer Aussage rückte während der Writing-Culture-Debatte in den 1980er-Jahren besonders die Subjektivität des Ethnografen in den Mittelpunkt. In der Folge wurden die Interpretation anderer Lebenszusammenhänge und die reflexive Offenlegung des Forschungsprozess zu leitenden Paradigmen. Sie zeigen die Grenzen der Repräsentativität auf, ohne das Ziel des Faches, Aussagen über andere Lebenswelten treffen zu wollen, aufzugeben. Auch der Ethnologe Hans Fischer betont, „wie sehr jede Forschung ‚Ausschnitt' ist, ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit, der durch Untersuchte und Untersuchende, Zeitpunkt und Ort, historische Situation und angewandte Methoden bestimmt und begrenzt wird"[26]. Fischer spricht, vom Beispiel eines Dorfes im Hochland von Papua-Neuguinea in den 1950er-Jahren ausgehend, von einem Ausschnitt aus einer kollektiven Wirklichkeit. Das Konzept der Wirklichkeit wurde zwar zu Recht während der ethnologischen Krise kritisiert, jedoch in der Philosophie und Soziologie als Intersubjektivität wieder aufgegriffen und als Übereinkunft der Deutung von Zeichen innerhalb einer Gruppe neu definiert. Ich meine, dass der Feldforscher an diesem Deutungsprozess teilhaben kann und bei der Interpretation nicht stets sich selbst überlassen ist. Ich stelle als meinen theoretischen Forschungsrahmen den wichtigen Impulsen der interpretativen Ethnologie die Auffassung von einer gemeinsam konstruierten Wirklichkeit an die Seite, um die Stimmen aus dem Feld auch zu Wort kommen zu lassen. Im Anschluss möchte ich über eine Reflexion der Feldforschung in Palma – Herangehensweise, Methoden und bearbeitete Bereiche im Feld – die empirische Basis vorstellen, auf die sich die Forschungsfragen beziehen.

[25] Schlehe 2003: 77-80.

[26] Fischer 2002: 18.

Distanzierung und Reflexion von Stereotypen

Erste Recherchen machten im Vorfeld der Forschung schnell deutlich, dass Mallorca sehr viel mehr ist als Ballermann und Betonburgen am Strand. Darüber hinaus wurde ich mir meiner Vorurteile und negativen Einstellungen gegenüber Mallorca als Touristenhochburg bewusst. Eine Reaktion auf die deutsche Geschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die das Deutschlandbild der nach dem Krieg geborenen Generationen nachhaltig prägte, ist die kritische Haltung gegenüber ethnozentrischem und chauvinistischem Verhalten. Gerade die Bierseligkeit und die Bayernmanie im umgangssprachlich annektierten 17. Bundesland „Malle" riefen bei mir eine (hyper-)kritische Haltung gegenüber den Landsleuten wach, in deren Alltagsflucht ich auch ein politisches Statement vermutete. Über die eigene Nationalität sah ich eine Verbindung zu den deutschen Mallorcatouristen, deren vermeintlich stereotype Identitätspraxen am Urlaubsort Mallorca im Widerspruch zu meinem Deutschlandbild standen, das reflexiv und von kultureller Vielfalt geprägt ist. Letztlich war damit auch die Sorge verbunden, welche Rolle meine Nationalität während der Feldforschung spielen würde. Die Reflexion und Distanzierung von diesem Mallorca-/Deutschlandbild und anderen kulturellen Vorannahmen waren nötig, um den Blick zu öffnen, denn es ging ja um ein vom Tourismus kaum berührtes, gleichsam autochthones Thema. Ein methodisches Entfremden von Gewissheiten über die eigene/andere Kultur setzen die Soziologen Amann und Hirschauer als Grundhaltung für eine Feldforschung voraus, die nicht das Eigene im Fremden sucht und offen ist für andere Lebenswelten.[27] Mir war das Stereotype an meinem Mallorcabild letztlich durchaus bewusst, Neugier auf andere Alltagswelten und der kulturell fremde Blick taten das Übrige. Im Lauf der Forschung wurde dadurch ein Mosaik ganz unterschiedlicher Lebenswelten in Mallorca, auch unter den Xuetes, offenbar – und nebenbei das einseitige Bild vom Tourismus differenzierter.

Untersuchungseinheit und Begrifflichkeiten

Zunächst zu der Untersuchungseinheit. Wie bereits erwähnt, gibt es etwa 20.000 Personen mit einem Xueta-Namen in Mallorca. Damit war vor der Forschung schon eine konkrete Untersuchungseinheit theoretisch definiert. Unterstrichen werden muss, dass sich in der Praxis nicht alle, die einen Xueta-Namen tragen und gegebenenfalls von anderen als Xueta bezeichnet werden, selbst als solche sehen.[28]

---

[27] Amann/Hirschauer 1997: 12.

[28] Bei der Definition „Xueta-Namen" ist zu bedenken: Es gibt in Mallorca Orte, in denen die Träger einiger Xueta-Namen nicht als Xuetes gelten. Darüber hinaus siedelten sich Migranten vom Festland an, die dieselben Familiennamen wie einheimische Xueta-Familien trugen. Das Instituto Nacional de Estadística de España (INE) führt basierend auf Meldedaten von 2008 für die Balearen 28.234 Träger der 15 als typisch geltenden Namen. Aufgrund endogamer Heiraten (1965 bei 20 %; Moore 1976: 174) unter Xuetes tragen vor allem ältere Xuetes zwei der 15 Namen, sodass die Anzahl von Personen geringer als 28.234 anzusetzen ist. Die Frage, wer von dieser verbleibenden Anzahl Xueta ist, bleibt offen.

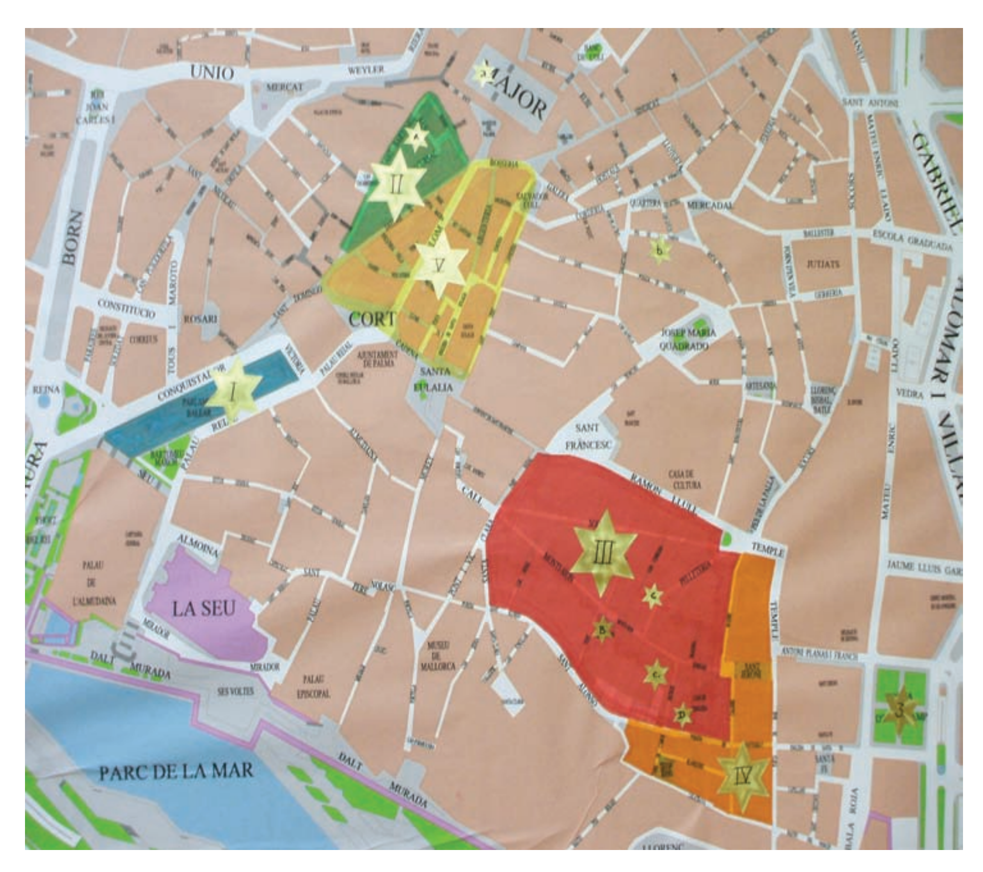


Abb. 1: Wandkarte der Altstadt Palmas im Jüdischen Lehrhaus: markiert sind die ehemaligen jüdischen Wohnbereiche und Orte; 2007 (Foto: C. R.).

Die Mehrheit präsentiert sich nicht als Xuetes, und wenn, dann situativ bedingt. Andere Identitätsaspekte stehen deutlich im Vordergrund. Der Zugang zu dieser Mehrheitsgruppe geschah über stichprobenartige Interviews, eine teilnehmende Beobachtung war aufgrund des Fehlens einer fassbaren und andauernden Identifikation, Praxis oder Manifestation von Xuetasein nicht vielversprechend. Ich habe mich folglich, was Interviews und vor allem teilnehmende Beobachtung angeht, auf Personen und besonders auf Institutionen[29] konzentriert, die sich aktiv mit dem Xuetasein auseinandersetzen, es für sich annehmen und diese Identifikation praktizieren, in ihr Leben einbinden. Da sich die Organisationen ausschließlich in der Hauptstadt Palma befinden, beschränkt sich die Studie trotz einiger ergänzen-

[29] Im Übrigen bieten die von Jane Jacobs (1970) als „Communities of Interest" bezeichneten Organisationen in einem komplexen, urbanen Umfeld die Möglichkeit der Teilnahme, wo sonst das Miterleben dezentrierter Alltagszusammenhänge in Hinblick auf die Forschungsfrage fragmentiert bliebe.

der Interviews mit Xuetes aus anderen Orten Mallorcas auf die Stadt. Aus der Differenzierung der Untersuchungseinheit, die sich aus der Forschungspraxis ergab, möchte ich folgende Begrifflichkeit ableiten: Im Bereich der selbstidentifizierten Xuetes kann ich, in Übereinstimmung mit den Akteuren, von Xuetes sprechen, bei den anderen möchte ich, wo es auf eine genaue Differenzierung ankommt, bei der Bezeichnung „Personen, die einen Xueta-Namen tragen" bleiben. In historischen Zusammenhängen verwende ich allerdings den allgemeinen Begriff „Xuetes".

Exploration

Bevor ich auf die Xuetes in Mallorca hingewiesen wurde, suchte ich nach einem Forschungsfeld für die Promotion, bevorzugt zu Fragen der Identität in Bezug auf das Judentum in Europa. Mit historischen und aktuellen Aspekten des Judentums hatte ich mich schon seit der Schulzeit intensiv beschäftigt, in der jüdischen Gemeinde in Göttingen Hebräisch gelernt und auch einige Praktika in diesem Bereich absolviert. Mitte 2006 begann ich mit den Vorarbeiten für die Forschung in Spanien. Der Erwerb der katalanischen Sprache und erste Kontakte nach Mallorca über die Universitat de Barcelona bereiteten den Umzug nach Palma zum Jahreswechsel 2006 vor. Hier galt es nun, die eigenen Vorannahmen erst einmal methodisch „zu befremden", wie Amann und Hirschauer es nennen.[30] Und im Katalanisch-Fortsetzungskurs zu lernen, dass in Mallorca auf die lokalen Unterschiede des Mallorquinischen zum Festlandkatalanisch bestanden wurde. Nach der methodischen „Befremdung", postuliert die Kulturanthropologin Brigitta Schmidt-Lauber, müsse die Fragestellung der Untersuchung über die Wahl der Methoden entscheiden.[31] Meine Fragestellung war die nach den aktuellen Identifikationsprozessen und gelebten Selbstbildern von Xuetes. Daher wollte ich möglichst zentral in der Altstadt wohnen, fern vom Geschehen des Pauschaltourismus, um „mittendrin" zu sein. In den Altstadtgassen um die Carrer Argenteria (Straße der Silberschmiede, von den Gewährsleuten auf Spanisch



Abb. 2: Carrer Argenteria, die Straße der Silberschmiede, in der Altstadt von Palma; 2007 (Foto: C. R.).

[30] Amann/Hirschauer 1997: 12.

[31] Vgl. Schmidt-Lauber 2007: 176.



Abb. 3: Alteingesessenes Schmuckgeschäft in der Altstadt Palmas, dessen Besitzer einen Xueta-Namen trägt; 2008 (Foto: C. R.).

gelegentlich auch als Calle Platería genannt) befanden sich das frühere Xueta-Ghetto sowie einige Xueta-Institutionen und -Silberschmieden. Dort vermutete ich „das Feld“. Nachdem eine Wohnung nahe bei der Carrer Argenteria gefunden war, sprach ich mit dem Vermieter. „Ich bin auch einer von denen“, bemerkte er zurückhaltend aber stolz, als ich ihm erzählte, eine Arbeit zu den Xuetes machen zu wollen. „Und auch die Mieterin über dir“, merkte er an. Ich hatte mit der Wohnung also tatsächlich einen ersten Zugang ins Feld gewonnen. Dieser erste persönliche Kontakt erwies sich später noch als überaus wichtig. Die ersten losen Kontakte zu spanischen, katalanischen, mallorquinischen, marokkanischen, niederländischen und englischen Nachbarn machten aber auch deutlich, dass hier nicht nur die Nachfahren der ehemaligen Ghettobewohner zu Hause waren, sondern dass das Santa Eulàlia genannte Viertel ethnisch sehr heterogen aus Alteingesessenen, nationalen und internationalen Migranten zusammengesetzt ist.[32] Der Beginn der Forschung war also durch zwei eigentlich gegenläufige Perspektiven geprägt: zum einen die Exploration, den offenen Blick für das gesamte zugängliche Geschehen in der Stadt, zum anderen durch die Frage nach der Eingrenzung der Untersuchungseinheit, der Suche und den Zugang zu ihr.[33] Bei einem ersten Spaziergang mit offenen Augen durch das Santa-Eulàlia-Viertel fiel mir in einer Gasse ein Schild mit hebräischen Buchstaben שבי ישראל (Shavei Israel), und einer Telefonnummer auf. Auch dieser Hinweis würde sich in der Folge noch als ein Schlüsselkontakt erweisen. Im Vorfeld wurde in der Literatur immer wieder die Definition der Xuetes über 15 typische Familiennamen deutlich. Durch einen Blick in das aktuelle Telefonbuch wurde offenbar, dass Personen mit einem oder zwei Xueta-Namen nicht nur in allen Vierteln Palmas, sondern auch sonst überall in Mallorca wohnen. Einige der Geschäfte und Silberschmieden in und um die Carrer Argenteria trugen solche Na-

[32] Die Kategorisierung wurde in dieser Art von Gewährsleuten vorgenommen und von mir übernommen.

[33] Letztlich waren die beiden Perspektiven Exploration und Fokussierung aber über die ganze Zeit präsent und auch förderlich. Exkursionen beispielsweise zum jüdischen Friedhof ins Landesinnere, Gänge ins Museum, Stöbern im Internet nach Blogs zur Xueta-Thematik, Zeitunglesen, (Kunst-)Ausstellungen zu jüdischen/Xueta-Themen gingen mit der Fokussierung auf bestimmte Personen, Institutionen und Themen einher und bedingten sich gegenseitig.

men, wodurch ich mich auf einen lokal eingegrenzten Bereich fokussieren konnte. Wie konstituierte sich das Xuetasein in der Biografie eines an Erfahrung reichen, älteren Menschen? Wäre es möglich, einen ersten Kontakt über den Besuch in einer Silberschmiede herzustellen? Über den Kauf von kleinen Schmuckstücken in drei Geschäften kam ich mit den älteren Besitzern ins Gespräch, sobald ich jedoch deutlich machte, dass ich gerne mehr über die Geschichte des Viertels und „über die Straße“[34] von ihnen erfahren wollte, war plötzlich eine Spannung spürbar, die freundliche und professionelle Zugewandtheit wich einer gewissen Unruhe und das Gespräch war offensichtlich beendet, da die Besitzer sich ins Lager verabschiedeten beziehungsweise das Schaufenster umdekorieren mussten.[35] Zudem war ich durch Aussprache und Habitus sofort als *foraster*, als Nichtmallorquiner, erkennbar. Das ist eine Kategorie, die besonders für ältere Mallorquiner noch eine Rolle spielt.[36] *Forasters* begegnet man höflich, aber aufgeschlossen erst dann, wenn sie sich als vertrauenswürdig erweisen. Nach einiger Zeit im Feld wurde mir darüber hinaus klar, dass ich nicht der erste „Neugierige“ war, der die Läden in „der Straße“ als *den* Anlaufpunkt für Fragen zur Xueta-Thematik angesehen hatte. Mit dem früheren Vorgehen und den Ergebnissen der Dokumentarfilmer, Journalisten oder Mahnmalsplaner waren die Xuetes unter den Anwohnern zumeist sehr unzufrieden gewesen. Es wurde deutlich, dass das Sprechen mit älteren Xuetes über ein sie selbst betreffendes stigma- und angstbehaftetes Thema über diesen Zugang kaum möglich ist. Während der Geschäftszeiten in einem quasi-öffentlichen Geschäft war es mir vor den „forschungssensibilisierten“ Besitzern kaum möglich, mein Anliegen als interessierter und lernwilliger Außenseiter mit der nötigen Fokussierung und

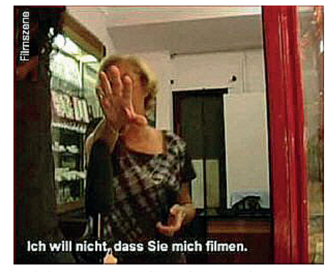


Abb. 4: Standbild aus dem Dokumentarfilm über Xuetes „These are the names“ von Daniel und Paula Targownik (2005).

[34] „Die Straße“, oder in Mallorquinisch „es carrer“, als Ort des früheren Ghettos ist das Symbol für Xueta-Identität schlechthin. Das pejorative Wort Xueta vermeidend, wurden mit dem Bezug auf „die Straße“ stets Wohnort und Herkunft der Bewohner umschrieben.

[35] In dem Dokumentarfilm über Xuetes, „These are the names“ (2005), ist zu sehen, dass der forschende Zugang, zumal mit einer Filmkamera, für einige Geschäftsleute eine Belästigung darstellt und diese sich dementsprechend dagegen abgrenzen.

[36] Während dieser ersten Kontakte, aber auch während mehrerer anderer „stadttypischer“ Kontakte wie im Kiosk, auf der Post etc. wurden meine Bemühungen um eine Konversation in Mallorquinisch, der lokalen Variante des Katalanischen, eher unwillig aufgenommen. Meist kamen die Antworten in Spanisch, während kurz vorher noch mit mallorquinischen Kunden in Mallorquinisch geredet wurde. Ganz anders unter jüngeren Leuten und auf dem Land. Zum einen sind ältere Menschen durch das Verbot des Katalanischen/Mallorqinischen unter der Franco-Diktatur eher auf Spanisch als höfliche Umgangssprache konditioniert, zum anderen spiegelt es auch wieder, dass der demografische und kulturelle Wandel durch Immigration, gerade in der Stadt, für sie eine Herausforderung ihrer mallorquinischen Ethnizität darstellt, die sie über Abgrenzung stärker erleben.

gleichzeitigen Empathie für die Sensibilität der Thematik zu vermitteln. Eine andere, offenere Herangehensweise und eine andere Form der Kontaktaufnahme waren gefordert. Ich sprach also meinen Vermieter an – der selber Geschäftsbesitzer und Schmuckhändler war –, ob er nicht als Vermittler auftreten könne. Er frage seinen Vater, beschied er mir zunächst, da er „als älterer Mann sicher mehr ‚dazu' erzählen könne". Mit dem älteren Herrn konnte ich schließlich ein erstes ausführliches Interview führen. Jedoch auch mit dem Vermieter wurde der Austausch mit zunehmender Vertrautheit immer intensiver. Gerade die Interviews mit älteren Xuetes habe ich in der Folge ausschließlich über Mittelspersonen, von denen die meisten Xuetes waren, arrangiert. Die Vorstellung meiner Absicht als ausländischer Ethnologe hatte vorher im direkten Kontakt ein nicht einschätzbares Risiko des Eindringens in einen geschützten persönlichen und sozialen Kreis dargestellt. Über eine Brückenperson, die zu diesem Kreis zählt, war erst einmal die nötige Distanz zu meiner Rolle, aber auch die vertrauensbildende Nähe über den Vermittler gegeben. Dies war die Voraussetzung, um überhaupt über das sensible Thema mit älteren Xuetes sprechen zu können. Auch musste ich meinen Ansatz soweit modifizieren, dass ich nicht „mit der Tür ins Haus fiel". Offen angelegte Interviews mit biografischem oder narrativem Zugang sollten erst gar keinen Druck aufkommen lassen; meist kamen die Gesprächspartner durch die vorausgegangenen Hinweise der Mittelsperson jedoch selbst auf das Thema Xuetes zu sprechen. Zwar variierte innerhalb dieses interviewten Personenkreises die Motivation, über Aspekte wie Diskriminierungserfahrungen zu sprechen, generell war jedoch ein ausführliches Gespräch möglich, wo einmal ein Vertrauensverhältnis hergestellt war. Bei einigen Personen entstand der Eindruck, sie wollten auch durchaus, dass ihre Erfahrungen über die Interviews öffentlich wurden.

Der Umgang mit Schweigen und sozialen Grenzen im Feld

Eine weitere Rolle während der Feldforschung spielen auch Abgrenzungen gegenüber dem Forschenden und das Nichtgesagte als Aussage. Manche Anfragen nach Kontakt wurden abschlägig, ausweichend oder gar nicht beantwortet. Meist waren es Anfragen über Telefon oder E-Mail, vereinzelt auch in persönlicher Ansprache, an Privatpersonen oder Gruppen. Manche Anfragen wiederholte ich mit einer modifizierten Aussage (detailliertere Informationen über Absichten und die eigene Person etc.). Dennoch blieb die Antwort negativ. Anfänglich schrieb ich es einer ungenügenden Methodik zu, dann trat aber nach wiederholten Anfragen die Anerkennung und Aussagekraft dieses Nichtssagenwollens in den Vordergrund. Der Soziologe Stefan Hirschauer macht auf die nichtverbalen Aspekte der Forschung und Beschreibung aufmerksam, die „Schweigsamkeit des Sozialen". Die Frage nach dem Umgang mit dem Nichtsagbaren und dem Nichtsagenwollen beantwortet er zum einem mit dem Anerkennen der Grenzen einer sprachzentrierten ethnografischen Forschung und zum anderen mit der Aufforderung, die Leerstellen nicht zu

ignorieren, sondern sie zu thematisieren und zu beschreiben.[37] In einem Fall ging es um eine Xueta-Newsgroup im Internet, die sich auch gelegentlich traf, um Genealogien, Anekdoten aus der Carrer Argenteria und weiteres historisches Material zu sammeln. Mitgliedschaft wurde nur über eine Referenz aus den eigenen Reihen gewährt, über die ich nicht verfügte. Meine Rollen als ortsansässiger Ethnograf, *foraster* und Nichtxueta verweisen generell auf eine potenzielle Öffentlichkeit. Die daraus resultierende Abgrenzung lässt im Sinne Hirschauers sprechende Leerstellen entstehen: Es geht um die Abgrenzung einer Ingroup unter den Xuetes gegenüber einem Outsider, um stigmatisierte Identitäten nicht einer als bedrohlich empfundenen Öffentlichkeit auszusetzen.

Schlüsselpersonen, Fokussierung und teilnehmende Beobachtung

Über Schlüsselpersonen wie die Vorsitzende des Instituts für kulturelle Beziehungen Balearen – Israel (Institut Relacions Culturals Balears-Israel, IRCBI) oder den Rabbiner der jüdischen Gemeinde, gleichzeitig Repräsentant von Shavei Israel, konnte ich Kontakt mit weiteren Xuetes, Juden und Nichtxuetes aufnehmen, um Interviews zu führen.



Abb. 5: Teilnahme und Beobachtung im „Feld“; v. l. Carlos E., Christian Riemenschneider, Benjamin Klein und Jacqueline Tobiass; 2008 (Foto: C. R.).

Diese Schlüsselpersonen machten mir den Zugang zu jüdischen bzw. Xueta-Organisationen möglich, in denen ich an den Aktivitäten teilnehmen und Fragen nach Identitätspraxis in Institutionen vertiefen konnte. Brigitta Schmidt-Lauber postuliert für die teilnehmenden Beobachtungen im Vergleich mit Interviews, dass sie „das tatsächliche Handeln zum Vorschein bringen, während Befragungen – teils im Widerspruch hierzu stehende – Selbstbilder, Meinungen und Deutungen eruieren“[38]. Über Mitarbeit und Teilnahme im IRCBI bekam ich einen Einblick in die inhaltliche Arbeit der auf Öffentlichkeitsarbeit, allgemeine und israelspezifische jüdische Themen ausgerichteten säkularen Institution, ihren wenigen Schnittstellen und Abgrenzungen zu Xuetes. Sie wurde zu einem Hauptfeld der Teilnahme, über die ich weitere Kontakte herstellte und

[37] Hirschauer 2001: 437, 447.

[38] Schmidt-Lauber 2007: 229.

Informationen, z. B. aus dem Archiv, gewann. Auch das Interview mit dem Rabbiner des von Shavei Israel finanzierten jüdischen Lehrhauses war ein Schlüsselmoment. Wir führten das Gespräch auf seinen Wunsch hin auf Deutsch, da er länger in Deutschland gearbeitet hatte. Nachdem wir uns unter anderem auch intensiv über unser gemeinsames Interesse an jüdischer Regionalgeschichte ausgetauscht hatten, lud er mich ein, an den Aktivitäten des Lehrhauses teilzunehmen. Die anschließende teilnehmende Beobachtung im Jüdischen Lehrhaus Rafel Valls umfasste wöchentliche Treffen in der kleinen Synagoge des Lehrhauses in der Altstadt mit Schwerpunkt Hebräisch, Religion in Theorie und Praxis sowie gelegentlichen Feiern, Ritualen und gemeinsamem Kochen und war das intensivste Teilnahmefeld. Das Lehrhaus war eine lokale Institution von Xuetes und anderen spanischsprachigen Personen mit „jüdischen Wurzeln", eine heterogene Gruppe unter Finanzierung und Anleitung von Shavei Israel. Die Aktivitäten waren, neben gelegentlichen öffentlichen Auftritten, eher auf die Ausbildung einer jüdischen Identität der Mitglieder gerichtet. In den beiden teils kontrastierenden Feldern Lehrhaus und IRCBI konnten durch intensive Teilnahme unterschiedliche Praxen des Jüdischseins in Organisationen, besonders von Xuetes, herausgearbeitet werden. Nicht zuletzt war die teilnehmende Beobachtung auch vertrauensbildende Voraussetzung, um intensivere Interviews mit Mitgliedern der Organisationen führen zu können, die, wie oben von Schmidt-Lauber angeführt, mit ihren Handlungen abgeglichen Übereinstimmungen und Unterschiede in der Konzeptionalisierung von Jüdischsein von Individuen hervortreten ließen.[39] Darüber hinaus traten einige vertraute Personen auch als eine Art Brückeninformanten auf, indem sie Insiderwissen aus der Xueta-„Gemeinschaft" mitteilten, zu dem ich als Outsider meist keinen Zugang hatte.

Die Interaktion zwischen Ethnograf und Gewährspersonen im Feld beschreibt die Ethnologin Brigitta Hauser-Schäublin folgendermaßen:

> „Es ist der Schnittpunkt von Hautfarbe, Kulturzugehörigkeit, Religion, Sprache und Sprechvermögen, zugeschriebenem Geschlecht, Sexualität, Alter und sozialem Status (ob verheiratet oder nicht, mit Kinder oder ohne, Beruf etc.), die wesentlich die Rolle der Ethnologin in der betreffenden Gesellschaft bestimmen."[40]

Sich die einzelnen Faktoren bewusst zu machen, die die Interaktion mitbestimmen, ist Teil der distanzierenden, befremdenden Haltung zum Feld. Über diese Erkenntnis können gegebenenfalls Methoden modifiziert werden und soziokulturelle Strukturen hervortreten, beispielsweise die religiöse Identität, religiöses Wissen beziehungsweise formelle Zugehörigkeit zu einer Religionsgruppe: Während der teilnehmenden Beobachtung im Jüdischen Lehrhaus war eine Integration und intensive Teilnahme über mein Basiswissen zum Judentum möglich; an Hohen Fei-

[39] Ebd.

[40] Hauser-Schäublin 2001: 85.

ertagen oder dem Schabbat war mein Status als Nichtjude besonders deutlich und meine Teilnahme „praktisch", da ich, so die anderen Teilnehmer, *schabbes goj* sein konnte, eine nichtjüdische Person, die an diesem Tag für Juden unerlaubte Tätigkeiten übernehmen kann: Kaffee kochen, elektrische Geräte bedienen usw.[41] Als Nichtjude oder -xueta waren manche rituelle Bereiche aber nur als Beobachter oder gar nicht zugänglich. So wurde deutlich, dass Xuetes und Juden während des höchsten Feiertags Jom Kippur in der Synagoge unter sich bleiben wollten. Das folgende Beispiel hebt besonders hervor, wie Religionszugehörigkeit auf den Zugang zum Feld wirken kann: In einer Xueta-Silberschmiede in der Carrer Argenteria, in der ich vergeblich versucht hatte, mit dem Besitzer über „die Straße" ins Gespräch zu kommen, kaufte kurze Zeit später eine Bekannte aus Deutschland ein. Ein Davidsternanhänger an ihrem Hals weckte das Interesse des Besitzers und als sie seine Frage, ob sie Jüdin sei, bejahte, kam ein intensives Gespräch über die jüdische Identität des Ladenbesitzers zustande. Diese Abgrenzung ist bei genauerer Betrachtung als Quelle nutzbar, die etwas über soziale Prozesse der In- und Exklusion verrät.

Was die kulturelle Positionierung des Forschenden angeht, erfolgte die Assoziation mit deutschen Ballermanntouristen höchstens im Scherz. Die jüngeren, tendenziell kosmopolitisch ausgerichteten Mallorquiner differenzieren aufgrund eigener Erfahrung genau, was Formen nationaler und kultureller Identität, Migration/Tourismus und beruflicher Vorhaben (wie z. B. Ethnografie) angeht. Schon eher war meine Nationalität in jüdischen Zusammenhängen ein Thema. Als Deutscher wurde ich häufig mit der Geschichte des Holocaust assoziiert, die sowohl im Lehrhaus als auch in anderen jüdischen und Xueta-Zusammenhängen gelegentlich ein Thema war. Dies war Anlass von Gesprächen über Judenverfolgung in Deutschland, die Aufarbeitung der Geschichte, heutigen Antisemitismus und Aspekte deutsch-jüdischer/jiddischer Kultur, immer im Vergleich mit der mallorquinischen beziehungsweise spanischen Geschichte in diesen Punkten. Über die Methodik hinaus wurde die eigene Nationalität zu einem gegebenen Faktor in der Forschung, der sich dynamisch auf die Interaktion auswirkte.

Gender als Element von Interaktion und sozialer Beweglichkeit, speziell als typisch angesehene Männer- und Frauenrollen und jeweilige Gesellschaftsbereiche waren für mich besonders in frommen[42] beziehungsweise orthodoxen jüdischen

---

[41] Schabbat und Feiertage verlangten sowohl im Lehrhaus aber auch z. B. während eines Seminars von Shavei Israel eine grundlegende Modifikation der Aufzeichnungsmethoden. In Analogie zu den 39 Tätigkeiten, die für die Errichtung des Stiftszeltes der Israeliten im Talmud überliefert sind, wird am Schabbat zur Heiligung des Tages auf bestimmte Tätigkeiten verzichtet. Dazu gehören unter anderem zu schreiben, Fotos zu machen und Elektrizität zu gebrauchen. Über Gedächtnisprotokolle und nachträgliche Interviews konnten die wichtigsten Informationen aufgezeichnet werden, es entstand allerdings ein weniger dichtes und durch die eigene Perspektive geprägtes Bild, da Tonaufnahmen von Gesprächen und Fotos momentane Details festhalten, die das Gedächtnis in dem Umfang nicht speichert.

[42] Ein gängigerer Begriff für die Praxis einer sehr wortorientierten Lesart der jüdischen Schriften ist „orthodox" oder „traditionell". Reformorientierte Strömungen des Judentums, besonders in den

Zusammenhängen spürbar. Während in säkularen Bereichen des Feldes Gender-Rollen und -Beziehungen im Vergleich flexibler waren, unterteilten sich manche Aktivitäten im Lehrhaus und Gottesdienste in der Synagoge der jüdischen Gemeinde in Frauen- und Männergruppen. Die Teilnahme in der jüdischen Gemeinde als etablierte Korporation mit einem Set von festen Regeln war für mich größtenteils auf den Bereich der Männer festgelegt, im Bereich des Lehrhauses wurde eher eine situative Zuordnung über Gender vorgenommen. Beispielsweise gruppierten sich während einer Lehrstunde zu jüdischer Küche gemäß traditioneller jüdischer und mallorquinischer Rollenbilder die Frauen kochend um die Rebbetzin (Frau des Rabbiners), die Männer diskutierend um den Rabbiner. Ein Wechsel zwischen den Gruppen war allerdings möglich, so dass ein Einblick in beide Bereiche möglich war.

Interviews und andere Quellen

Neben Experteninterviews mit Xuetes und Nichtxuetes wurden auch Interviews mit Personen geführt, die einen weniger reflektierten Zugang zum Thema hatten. Das Sample besteht aus 36 Interviews, zwölf Einzelinterviews mit Frauen, 19 mit Männern, ein gleich- sowie ein gemischtgeschlechtliches Paarinterview und zwei Familieninterviews. Bis auf ein Interview in Deutsch wurden alle in spanischer Sprache mit gelegentlichen Abschnitten in Katalanisch vorgenommen. Die Altersverteilung der Interviewten liegt bei drei Gesprächspartnern zwischen 20 bis 30 Jahren, 17 zwischen 30 bis 60 Jahren und acht von 60 Jahren aufwärts. Mit einigen Personen sprach ich mehrere Male, um Aspekte zu vertiefen oder Ereignisse nachzubesprechen. 21 Interviews wurden mit Personen geführt, die einen Xueta-Namen tragen. Fast alle Interviewten hatten ihren Wohnsitz in Palma und waren muttersprachlich zweisprachig (Mallorquinisch und Spanisch). Es wurden auch zwei Planungstreffen religiöser und politischer Gremien und eine Einweihungsrede als Quelle aufgezeichnet. Die durchschnittliche Länge der Gespräche lag bei etwa einer Stunde. Insgesamt sind knapp 34 Stunden Gespräche aufgezeichnet worden. Einige Interviews beziehungsweise Gespräche wurden im Nachhinein als Gedächtnisprotokoll angelegt, teils weil die Gesprächspartner nicht aufgenommen werden wollten, teils weil es die Situation (z. B. Schreibverbot und Verbot des Gebrauchs elektrischer Geräte am jüdischen Schabbat) nicht erlaubte.

Ich habe auch bewusst Interviews außerhalb des Schneeballsystems der Institutionen geführt, um das Sampling nicht nur innerhalb institutionalisierter Netze anzusiedeln und um zu überprüfen, wie und ob Xuetasein sich außerhalb organisierter

USA und in England, begreifen sich allerdings als nicht weniger rechtgläubig und traditionell – man denke an die liberalen Wurzeln dieser Tradition im deutschen Vorkriegsjudentum – und lehnen eine Deutungshoheit orthodoxer Gruppen, was richtiges Judentum ist, und damit auch die Begrifflichkeit orthodox = rechtgläubig ab. Viele orthodoxe Gruppen verwenden den Begriff „fromm" für ihre Glaubenspraxis, zum Teil selbst in Ablehnung der Zuschreibung „orthodox". Er kommt vom jiddischen „frum".

Gruppen vollzieht. Hier waren es Zufallsbekanntschaften, einige jüngere Xuetes, die dem Thema aufgeschlossen gegenüberstanden und spontan zu Interviews bereit waren. Das Xuetasein einiger meiner Nachbarn entwickelte sich erst während des Kennenlernens zu einem relevanten Faktor einer Beziehung, die schon eine etwas festere Basis hatte. Freunde und Verwandte waren nach Vermittlung der Nachbarn schließlich zu Gesprächen bereit.

Auf die Notwendigkeiten der Anpassung der Interviewmethoden an die Bedürfnisse älterer Xuetes mit Diskriminierungserfahrungen wurde schon eingegangen. Daraufhin habe ich die meisten Erstinterviews als offene biografisch-narrative Interviews angelegt, um es den Gesprächspartnern zu überlassen, Inhalt und Ablauf zu gestalten. Der Erzählimpuls war meist durch die Voranfrage der Vermittlerperson gegeben, wurde aber nochmals durch mein eingangs vorgestelltes Vorhaben erneuert. Durch Nachfragen wurden bestimmte Bereiche vertieft oder andere Themen ausgelotet. Das Erleben und erzählerische Interpretieren und Kontextualisieren des Xuetaseins gewinnt an Aussagekraft besonders durch die „stegreifartige“ Entwicklung der Xueta-Thematik, die ihren Entwicklungsraum braucht.[43] Über den Vergleich der verschiedenen Interviews lassen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede herausarbeiten, aus denen in einem weiteren soziokulturellen Kontext differenzierte theoretische Ableitungen über Kontinuitäten, Wandel und Brüche des Xuetaseins möglich sind.

Weitere Ereignisse im Umfeld der Xueta-Thematik und darüber hinaus wurden durch Notizen, Fotos und ein Feldtagebuch dokumentiert. Fotos und Skizzen dienen als wertvolle Quelle und Gedächtnishilfe für eine Analyse räumlicher und sozialer Details wie z. B. Sitzordnungen, Wohnungseinrichtungen etc. Der seit Ende des 19. Jahrhunderts andauernde Planungsprozess für ein Mahnmal der Xueta-Opfer – erarbeitet aus Archivmaterial und Interviews mit Beteiligten – wird im Rahmen einer Extended-Case-Analyse auf die In- und Exklusion von Xueta- und anderer Gruppen, deren Motivationen und Bewertungen, den gesellschaftlichen Kontext und dessen Wandel hin untersucht.[44]

Aus dem Archiv des IRCBI habe ich aus der mallorquinischen, spanischen und zum Teil internationalen Presse von 1987 bis 2009 eine Vielzahl von Artikeln und weitere archivierte Dokumente und Arbeitsmaterialien als Quellen nutzen können. Das Internet war eine weitere Datenquelle für die Forschung. Websites verschiedener Organisationen wie z. B. „Memòria del Carrer“ („Gedächtnis der Straße [der Silberschmiede]“) bieten Informationen über ihre Arbeit; in diesem Fall ein will-

[43] Brigitta Schmidt-Lauber weist im Zusammenhang des stegreifartigen Erzählens auf die narrative Konstruktion einer Erfahrung hin; diese gelte es stets als solche zu betrachten und die Ebenen Erfahrung und Erzählung darüber zu trennen (2007: 177). Vgl. dazu auch Kap. 4.2. dieser Arbeit.

[44] Der Ethnologe Martin Rössler definiert die „extended case study“ im Gegensatz zu der Situationsanalyse als zeitlich begrenztem Ausschnitt aus dem Feld als eine über lange Zeit angelegte Kontextualisierung einer Handlungskette oder einer fortgesetzten Thematisierung eines Sachverhaltes. Rössler 2003: 143, 147.

kommener Einblick in eine Organisation, zu der während der Forschung ein persönlicher Kontakt nicht möglich war. Aber auch Diskussionsforen, in denen Xuetes unter sich oder zusammen mit Nichtxuetes die unterschiedlichsten Bezugspunkte des Xuetaseins gelegentlich sehr kontrovers diskutieren, stellen in ihrer Mehrstimmigkeit und stetigen Wandlung eine eigene Kommunikationsform zwischen „Intimität und Öffentlichkeit" dar. Über den Zugang zur „leichtgemachten" Kommunikation via Internet verfügen in Europa heute die meisten Menschen. Das bringt unter anderem auch ans Licht, was im persönlichen Umgang vielleicht tabu ist. Eine kritische Herangehensweise ist auch gerade bei Internetquellen notwendig und beinhaltet die Überprüfung der Aussagen und Inhalte auf ihre Zuordnung hin. Wer organisiert die Seite, auf der Inhalte erscheinen? Sind die Aussagen „realen" Personen zuzuordnen, sprechen sie sozusagen in Übereinstimmung mit ihrem körperlichen Alltags-Ich oder ist es ein Avatar[45]? Darauf weist auch der Kulturanthropologe Thomas Hengartner hin, relativiert aber auch, dass deswegen nicht alle Dokumente aus dem Internet wertlos seien, solange man sie kritisch prüfe.[46] Ich habe mich daher auf Artikel bekannter Zeitungen und Onlinezeitschriften, Websites von Institutionen und „seriöse" Diskussionsforen und Blogs im Internet gestützt. Die beiden letztgenannten Genres habe ich genutzt, wenn die Organisatoren durch ein ausführliches Profil und angeführte Ziele der Website in gewisser Weise zu verorten waren.

Die Analyse dieser zusätzlichen Quellen situiert Erkenntnisse aus Interviews und der teilnehmenden Beobachtung in einem zeitlich und gesellschaftlich weiteren Kontext und macht Forschungen nach dem Ende der eigentlichen Forschung möglich.

Methoden der Auswertung

Die Transkription erfolgte mit Hilfe des Transkriptionsprogramms f4 und wurde zum größeren Teil durch muttersprachliche Assistentinnen und Assistenten ausgeführt. Nichtsprachliche Äußerungen wie z. B. Lachen wurden gekennzeichnet, ebenso sprachunterstützende Erscheinungen wie Betonungen von Worten oder zögerliches Sprechen. Die kontextorientierte Verschriftlichung stellt für die Analyse und Interpretation des Gesagten eine dichte Quelle dar, um erkenntnisrelevante Kommunikation von Emotionen, Unsicherheiten, Betonungen etc. herausarbeiten zu können. Die Übersetzungen der spanischen und katalanischen Interviewpassagen sowie von Zitaten aus Literatur, Zeitungen und anderen Quellen aus dem Spanischen, Katalanischen, Hebräischen und in einem Fall aus dem Niederländischen sind von mir vorgenommen worden. Englische Literaturzitate sind im Original belassen.

---

[45] Eigentlich bezeichnet das aus dem Sanskrit kommende Wort den „Abstieg", die Inkarnation einer Gottheit. Es hat sich im Internet als kreative Alternative zur körperlichen Person entwickelt.

[46] Hengartner 2007: 192.

In den 1960er-Jahren entwickelten die Chicagoer Soziologen Anselm Strauss und Barney Glaser die Grounded Theory, im deutschen Sprachraum auch als gegenstandsverankerte Theoriebildung bekannt. Sie forderten die induktive Theoriegewinnung aus empirischem Material. Die gewonnenen Theorien sind mit dem Prozess der Datengewinnung aufs engste verbunden und daher nicht ohne weiteres auf andere soziokulturelle Wirklichkeiten zu übertragen. Die eingangs angesprochene Debatte um die Repräsentativität kulturanthropologischer Aussagen steht insofern mit der Grounded Theory in Zusammenhang, als dass sie den Forscher und die Erforschten auf Augenhöhe stellt. Die Theoriebildung wird in jedem Fall im Prozess der Datengewinnung und der Analyse angesiedelt, das Feld ist kein bloßes illustratives Beispiel. Die Auswertungsmethoden zielen darauf ab, im Material manifeste Kategorien einer sozialen Realität herauszuarbeiten, ein Ziel, das die weitgehend positive Rezeption der Grounded Theory in der „deskriptiv-explorierenden" qualitativen Forschung erklärt.[47] Glaser und Strauss postulieren für eine theoriegenerierende Analyse des Datenmaterials zuerst die Ableitung konzeptueller Kategorien.[48] Die Soziologen Manfred Lueger und Ulrike Froschauer schlagen konkret ein Textreduktionsverfahren vor, das zuerst eine Inhaltsangabe eines Gesprächs vorsieht. In einer Themenanalyse werden sodann Themen abstrahiert, die aus dem Inhalt hervorgehen.[49] Das Analyseverfahren meines Forschungsmaterials besteht aus einer Synthese beider Ansätze:

Es war zunächst vom wiederholten Lesen der Interviews geprägt. Anstreichungen wurden langsam zu thematischen Bündeln und Schlagworten reduziert, unter anderem über das Zerschneiden und Anordnen von Interviewausdrucken. Thematische Schlagworte wurden auf Karteikarten übertragen, die in eine flexible Mindmap an die Wand gepinnt wurden. Dies diente dem visuellen Überblick über die Äußerungen. Fragen und Themen, die auch über die Arbeitszeit hinaus oft unbeabsichtigt zwischen Gedanken und Gedächtnis pendelten und sich veränderten – eine wie ich meine ertragreiche Form der erfahrungsbasierten, intuitiven und kreativen Analyse –, bot sich in dieser großen Mindmap ein ordnender Raum. Als ebenfalls relevant für den Deutungs- und Schreibprozess soll hier die soziale Einbindung der Dissertation angedeutet werden. Neben Kolloquien, Betreuungsgesprächen und Tagungen waren es zahlreiche Zigarettenpausen mit Mitdoktoranden, in denen Theorieanwendungen durchgesprochen, Texte ausgetauscht und Feldforschungsdaten gemeinsam beleuchtet wurden.[50]

Die in den Kulturwissenschaften gleichrangig vertretenen induktiven Ansätze der Grounded Theory und deduktiven Ansätze theoriegeleiteter Interpretation stellte für den Deutungsprozess zunächst eine Herausforderung dar: Wann ist welche Herangehensweise angezeigt? Welche Proportionalität der beiden Herangehens-

[47] Schmidt-Lauber 2007: 183.

[48] Glaser/Strauss 2005: 33.

[49] Froschauer/Lueger 2003: 159.

[50] Zur Promotion als Prozess und dessen sozialer Einbindung vgl. Bürkert et al. 2012.

weisen wird eigenen Ansprüchen und denen der Scientific Community gerecht? Auf der zunächst als brüchiges Eis wahrgenommenen Ebene der Qualifikation als Kulturanthropologe war das Deuten der Daten ein Kompromiss zwischen selbstsicherem Auftreten und angeleitetem Weg. In diesem Sinn spiegelt diese Arbeit auch einen Prozess wissenschaftlicher Selbstwerdung wieder, einer Bewusstwerdung für die Tragfähigkeit und Austarierung eigener Schlussfolgerungen und externer Handreichungen.

„*Tat tvam asi*
– Das bist du.“
Chandogya Upanishad[51]

„*Not an essence, but a positioning.*“
Stuart Hall[52]

Identität: ein Plastikwort. Plastikwörter zeichnen sich durch einen hohen Abstraktionsgrad aus und sind fast grenzenlos anwendbar. Sie bringen riesige Erfahrungsfelder auf einen Nenner.

Nach Uwe Pörksen[53]

2. Erkenntnisleitende Ansätze: Identifikation und Erinnern

2.1 Identität, Identifikation – Orientierungsversuche in einem Problemfeld

Von den ersten völker- und volkskundlichen Ansätzen zum Themenfeld „Individuum und Gesellschaft“ und der Entwicklung des Begriffs „Identität“ in den Kulturwissenschaften unter Beachtung interdisziplinärer und gesellschaftlicher Wechselwirkungen sowie von Ethnizität, Nation und Kultur als Bezugsfelder von Identität. Von der sozialkonstruktivistischen Wende und warum die Kategorie Identität zunehmend von Ansätzen wie Identifikationsprozess, Verortung und „belonging“ abgelöst wird. Nicht nur Buchtitel der frühen Neuzeit lesen sich so. Auch Heinz Abels ganz rezente Einführung zu Identität deutet mit ihrem heutzutage ungewöhnlich lang erscheinenden Titel die enorme Menge an Wissen und Erfahrungen an, die

[51] Rump 2007: 137.
[52] Hall 1990: 226.
[53] Pörksen 1988.

es zu dem Themenfeld Identität zu durchdringen und wiederzugeben gälte.[54] Ich unternehme nicht den Versuch einer Übersicht, denn genauso so vielgestaltig und dynamisch wie die Praxis ist auch die Theorie der Identität. Wichtig ist mir, eine kurze Orientierung im Rahmen der ethnologischen, kulturwissenschaftlichen und angrenzenden Fachgeschichten zu versuchen. Die in dieser Orientierung enthaltenen und auf das ethnografische Material dieser Arbeit angewendeten Ansätze werden in einem breiteren Entwicklungskontext dargestellt. Ihre historische Entwicklung im Bezug auf Konzepte wie Psychologie, Kultur, Nation und Ethnizität wird nachgezeichnet, um die im Feld auftauchenden Entwürfe von Xueta-Identität als Charakter, Volk oder ethnische Gruppe kritisch einordnen zu können. Spezifischere Identitätsansätze, z. B. in Hinsicht auf Ernährung und Erzählen, werden in den jeweiligen Kapiteln des Hauptteils vorgestellt.

Identität bedeutet von seinen lateinischen Wurzeln „idem" beziehungsweise „identitas" her „derselbe", im Substantiv „Wesensgleichheit". Der Begriff kann sowohl das, was eine Person unverwechselbar macht, als auch deren Zugehörigkeit zu einer Gruppe andeuten. Er ist eine Analysekategorie und umreißt gelebte kulturelle Praxis. Über diese und die darüber hinausgehenden Inhalte des Begriffs und seine Anwendungen sind sich die verschiedenen Sozial- und Kulturwissenschaften und ihre internen Strömungen bis heute höchst uneins:[55] Für die einen ein unverzichtbarer Teil der Theorie, für die anderen mittlerweile schädlich und überholt, wie die „After identiy…, beyond ethnicity…" titelnden einschlägigen Arbeiten deutlich machen.[56]

Im Fokus der heutigen Kulturwissenschaften stehen jedoch noch immer solche sozialen Prozesse, über die ein Individuum sich verortet und verortet wird. Identität ist dabei zwischen den Polen Individualpsychologie, dem „Ich" beziehungsweise „Selbst", und kollektiven Identitäten angesiedelt, die freilich nicht von einander losgelöst gedacht werden können, wie der Aphorismus „Es gibt kein Ich vor der Kultur" treffend verdeutlicht.[57] Identität oder einer ihrer Aspekt wie z. B. Ethnizität wird nicht als essenzielle und unveränderliche Mitgift von Geburt an verstanden, sondern als Analysekategorie auf die Prozesse angewendet, in denen die Person sich in machtgeladenen Auseinandersetzungen mit der sozialen Umwelt Positionen aneignet und/oder zugewiesen bekommt.

Allerdings ist die Kategorie Identität nicht nur eine Analysekategorie: Reflexionen über die Erforschung und Rezeption von Kultur verdeutlichen, dass Repräsentation und kulturelle Praxis sich stets gegenseitig beeinflussen beziehungs-

---

[54] Abels 2006. Sein Buch titelt: „Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt".

[55] Als Einführung und für ausführliche Bibliografien zum Thema vgl. z. B. Abels 2006; Bausinger 1993; Niethammer 2000; Straub 2004, 2010; Uzarewicz/Uzarewicz 1998.

[56] Vgl. z. B. Bendix 2000; Brubaker/Cooper 2000.

[57] Uzarewicz/Uzarewicz 1998.

weise sich im Sinne eines kreativen Zirkels[58] ins (Bewusst-)Sein bringen. Was für die öffentliche Rezeption von Identitätsforschung gilt, gilt ebenso für Ethnizität und wurde vom Ethnologen Marcus Banks an diesem Beispiel deutlich gemacht: „[T]he continued study of ethnicity is probably worth it, but only if the approach taken recognizes that to study it is to bring it continually into being. [...] the manifestations of ethnicity we study today contain within them the ghosts of previous academic formulations".[59] Dass Banks damit richtig liegt, belegen nicht zuletzt die während meiner Feldforschung häufig vorgebrachten Referenzen belesenerer Gesprächspartner auf *identidad, étnia* oder sogar die *identidad étnica*.[60]

Die für den Menschen als kulturelles Wesen konstitutive Beziehung zwischen Kollektiv und Selbst war bereits zu Beginn der kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Themenfeld ein leitendes Paradigma – und ist es bis heute geblieben. Kultur wurde als Summe ähnlicher Individuen in einem sozialen Kollektiv verstanden. Für die Anfänge sei hier exemplarisch auf E. B. Tylors Kulturkonzept des „komplexen Ganzen" hingewiesen, in das das Individuum quasi hineinwachse; es erwirbt sich dadurch eine kulturelle Wesensgleichheit mit anderen Repräsentanten dieses „Ganzen".[61] In der deutschsprachigen Völker- und Volkskunde ging man von sogenannten Kulturkreisen beziehungsweise etwas später von kulturtypischen Formenkreisen (Bräuche, materielle Kultur etc.) aus, deren auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen stehenden Angehörigen dem Lauf der Geschichte unterworfen waren. Die Kultur wurde als ein sich unilinear vom Primitiven zum Zivilisierten entwickelndes evolutionäres Programm verstanden. In der frühen Volkskunde galten das begrenzte gemeinsame Territorium, die kollektive Arbeit und eine nur von Mitgliedern nachzuvollziehende Kommunikation als gruppenkonstituierend. Die geteilte Alltagswelt in der Gruppe vermittelte ein Zugehörigkeitsgefühl und galt als gelebte Identität. Hermann Bausinger bezeichnete diesen Ansatz, der Konflikte, Statusunterschiede und Mobilität ausblendete, als „geschlossene Horizonte"[62].

Etwa zur selben Zeit versuchte Franz Boas auf der anderen Seite des Atlantiks den Zusammenhang einer kulturellen Gruppe mit der Prägung ihrer Individuen zu ergründen, hielt jedoch ganz bewusst rassische oder unilinear evolutionäre Kriterien aus seinem Konzept, das stark auf empirischen Forschungen gründete, heraus. Aus der durch ihn geprägten kulturrelativistischen Perspektive können kulturelle Gruppen und dementsprechend ihre Mitglieder nur aus sich selbst heraus verstanden werden. Noch einige Jahrzehnte bevor der Begriff Identität in den Geistes- und

[58] Die Biologen und Erkenntnistheoretiker Francisco Varela und Humberto Maturana sprechen vom kreativen Zirkel beziehungsweise Autopoiesis in einem konstruktivistischen Sinn (1985). Der Begriff wurde vom Soziologen Niklas Luhmann später auf soziale Systeme übertragen: Diese schaffen sich stets aus sich selbst neu und adaptieren aus der Umgebung nur dasjenige, das für das System Sinn macht beziehungsweise „anschlussfähig" ist (1984).

[59] Banks 1996: 186.

[60] Z. B. im Interview mit Miquel Segura am 10.4.2007.

[61] Tylor 1871.

[62] Bausinger 1961.

Kulturwissenschaften aufkam, entwickelten Boas‘ Schüler und Schülerinnen (z. B. Margaret Mead, Ruth Benedict) unter Einfluss psychologischer Theorien seinen Ansatz innerhalb der Culture-and-Personality-Schule der amerikanischen Cultural Anthropology weiter: Über den Vergleich des Verhaltens von Individuen einer Gruppe arbeiteten sie die Muster („patterns“) einer als holistisches Ganzes verstandenen Kultur heraus (ohne der Einzelperson jedoch ein gewisses Akteurspotenzial zuzusprechen); im Kleinen bildete sich sozusagen das Große ab und umgekehrt. In dieser Denktradition wird zwar auch die Person in den Blick genommen, jedoch als Repräsentant einer Gruppe gesehen, quasi „über“kulturalisiert. Die Problematisierung des Selbst, seiner Handlungsspielräume und Brüche wurden erst später aufgegriffen.

Die Kondensierung bestimmter Ansätze und Erkenntnisse im Begriff Identität setzte erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein. Aus der Psychologie und Psychoanalyse, wo Erik H. Erikson in Anlehnung an Freud die Ich-Entwicklung als allen Brüchen des Lebens strotzender stabiler Faktor des Unbewussten entwarf, wurde der Identitätsbegriff in den 1960er-Jahren rasch in die Sozial-/Kulturwissenschaften übernommen und mit anderen Analysekategorien wie Kultur, Nation, Ethnizität oder Klasse verbunden. Identität wurde in der Folge weniger im Sinne des Erikson‘schen Individualbereichs betrachtet, sondern ihre Voraussetzungen und Wandlungen im sozialen und kulturellen Kontext untersucht.[63] Anregend wirkten hierfür Ansätze z. B. der Soziologen Georg Simmel, Max Weber und Émile Durkheim sowie des Psychologen Georg Herbert Mead.[64] Diese Entwicklung wurde bald in einen weitreichenden Prozess von Umdeutungen und Neuschaffungen wissenschaftlicher Kulturbetrachtung eingebunden.

Der Soziologe Edward Shils problematisierte bereits Ende der 1950er-Jahre positivistische und essentialistische Erklärungen für die Kohäsion sozialer Gruppen und war damit einer der ersten Wegbereiter der konstruktivistischen Wende. Er argumentierte, dass z. B. Verwandtschaft nicht per se eine Kategorie primordialer (besonders enger, quasi natürlicher) Beziehungen sei, und zwar deshalb, weil „a certain ineffable significance is attributed to the tie of blood“[65]. Etwa zur selben Zeit beschäftigte sich der Soziologe Erving Goffman mit der Konstitution des Individuums in sozialer Interaktion. Er wandte das Bild der Theaterbühne auf soziales Rollenverhalten an, um Identitäten, besonders die stigmatisierter und marginalisierter Gruppen, einer essentialistischen Betrachtungsweise zu entheben. Eine seiner zentralen Fragen war, wie Individuen Rollenerwartungen und persönlichen Freiraum in hierarchischen Strukturen aushandeln. Mit Goffmans Ansatz sollen im Folgenden die aus den Interviews mit Xuetes aufscheinenden Praktiken als Bemühungen um eine positivere Position innerhalb einer sie diskriminierenden Gesellschaftsordnung

[63] Erikson 1973.

[64] Z. B. Simmel 1908; Mead 1934.

[65] Shils 1957: 142.

herausgearbeitet werden.[66] Besonderes Augenmerk gilt dabei dem Stigma: In Goffmans Ausführungen dazu erscheint die Kategorie des Anderen als stigmatisierte Identität, eine Identität, die als sozial „unehrenhaft“ und diskreditiert in Relation zur eigenen Normalität konstituiert wird.[67] Die Marginalisierung durch beispielsweise körperliche oder ethnische Stigmata verlangt nach Strategien der Bewältigung. Die Stigmata werden über soziale Symbole, im Fall der Xuetes über ihre Familiennamen, vermittelt.[68] Unterschiedliche Grade der Visibilität eines Stigmas versetzen den Betroffenen in die Lage, diese Information zu verschweigen oder das Stigma mittels „assimilativer Techniken“ zu überspielen. Goffman nennt dies kuvrieren.[69] Eine weitere Strategie besteht darin, dass die Betroffenen das Stigma öffentlich machen und es in der öffentlichen Interaktion kontrolliert zu managen versuchen.

So oder so ist die persönliche Identität, allerdings nicht im Sinne des Selbstbildes, ständig den Versuchen der Gesellschaft unterworfen, verortet zu werden. Ein Familienname, wie im Fall der Xuetes, ist dabei, so Goffman, „eine sehr übliche, aber nicht sehr verlässliche Art, Identität zu bestimmen“[70]. Die Täuschung über die persönliche Identität kann ein Mittel sein, das zugeschriebene Stigma abzuwehren. Allerdings können Ruhm und gesellschaftliches Ansehen von einem Stigma ablenken und das Selbst aufwerten. Interaktion mit Personen der gleichen Stigmakategorie wird als authentisches Leben in der eigenen Ingroup wahrgenommen. Als Referenz steht dem die Outgroup gegenüber. Beide Gruppen konstituieren die Ich-Identität stigmatisierter Personen, „aber dieses Ich ist, wie es notwendig sein muss, ein im Gastland wohnender Fremdling“[71].

Die sozialkonstruktivistische Wende eröffnete auch neue Perspektiven auf die Kategorien Nation und Kultur, die vormals als Determinanten von Identität galten. Am Beispiel der Gründung Deutschlands als einheitlicher Nationalstaat lässt sich dieser Perspektivenwechsel verdeutlichen. So hatten Johann Gottfried Herder und die maßgeblich durch ihn beeinflussten Brüder Grimm im „Volksgeist“, der unter anderem aus Volkspoesie und -liedern, gemeinsamer Sprache und dem natürlichen Lebensraum erwachse, ein Argument für nationale Einheit gesehen. Wissenschaft, Kunst und Politik arbeiteten gemeinsam am romantischen „Projekt Deutschland“, nicht ohne Gegenbilder anderer Nationen und ihrer als typisch erachteten Charaktere einzubinden. Konstruktivistische Kritiker unterzogen die Geschichte der volksbeseelten Nationalkörper einer Sektion. Die Diagnose war folgende: Der Körper war nicht organisch gewachsen, sondern konstruiert worden, seine Teile damit keine natürlichen, sondern naturalisierte Glieder. Nationalkulturelle Identität war aus dieser neuen Sicht nicht weniger real, hatte aber ihren primordialen Charak-

[66] Goffman 1967, 2011.
[67] Goffman 1967: 12.
[68] Goffman 1967: 58.
[69] Goffman 1967: 128-131.
[70] Goffman 1967: 77.
[71] Goffman 1967: 158.

ter verloren. Maßgeblich trugen Benedict Anderson, Terence O. Ranger und Eric Hobsbawm zu dieser Wende in der Kultur- und Nationalismusforschung bei. Der Politikwissenschaftler Anderson entwarf die nationale Gemeinschaft als soziales Produkt einer Vision („imagined community"), nicht als organische, „dem Boden entwachsene" Gegebenheit.[72] Die für eine nationale Gemeinschaft konstitutiven Traditionen, die meist an feste Orte, quasi mythische Ereignisse und Abstammung gebunden sind, seien zwar offensichtliche soziale Praxis und wirkmächtig, aber entgegen allgemeiner Annahme meist relativ jung und mit nationalistischen Zielen geschaffen worden, erfundene Traditionen eben, wie die Sozialwissenschaftler Hobsbawm und Ranger in ihrem Werk „Invented Traditions" zeigen.[73] Relevant sind diese Ansätze insofern, als dass die in Mallorca unter Rückgriff auf quasi natürliche Traditionen vorgenommenen Identitätspolitiken bzw. ihre Macher als Akteure mit gewissen Handlungsspielräumen betrachtet werden können.

Der Begriff des Volkes beziehungsweise des Ethnos, wie er in den Fachbezeichnungen Volkskunde und Ethnologie enthalten ist, geriet in dieser Wendezeit ebenfalls in die Krise. Gemeinsame Sprache, Abstammung und Religion zeichnet die Bewohner eines definierten Territoriums aus, so lautete noch der klassische Volksbegriff. Die Massenmorde und Vertreibungen im Zuge der nationalsozialistischen Blut-und-Boden-Ideologie und des iberischen Blutreinheitskonzepts sind Beispiele für die schrecklichen Konsequenzen dieser auf die Spitze getrieben Idee. Gespeist wurde dieser geschlossene Volksbegriff seit dem 19. Jahrhundert durch die Rassenkunde und Versatzstücke evolutionistischer und darwinistischer Konzepte, die bis heute in populäre und wissenschaftliche Erörterungen zum Thema Ethnos und Nation einfließen.[74]

Der Ethnologe Fredrik Barth setzte sich in dem mittlerweile klassischen Werk „Ethnic Groups and Boundaries" von einem biologistischen Verständnis von Gruppen ab. Er stellte auf der Basis empirischer Forschungen in den ethnischen Verbünden der Paschtunen soziokulturelle Praktiken der Grenzziehung als Grundlage der Bildung und des Wandels ethnischer Gruppen fest. Dieser sozialkonstruktivistische Ansatz prägte nachhaltig die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit Ethnizität. Im Anschluss konzentrierte sich die Forschung auf heterogene Einwanderergesellschaften und Gleichberechtigungsbewegungen wie z. B. in den USA, betrachtete aber auch klassische volkskundliche Forschungsfelder wie bäuerliche Gemeinden in Zentraleuropa unter den neuen Vorzeichen.[75] In den 1970er- und 1980er-Jahren

[72] Anderson 1983.

[73] Hobsbawm/Ranger 1983.

[74] Vgl. beispielsweise Sarrazin 2010 und Cochran/Hardy/Harpending 2006. Die Autoren stellen die These auf, es gebe Volksgruppen im Sinne klar abgrenzbarer Kulturen, Ethnizität, Sprachen, Habitus und physisch-psychischer Charakteristika wie z. B. hoher oder minderer Intelligenz.

[75] Als Beispiel für einen veränderten Blick auf ein etabliertes volkskundliches Feld steht die Studie von Eric Wolf und John W. Cole (1974) über Ethnizität in einem mehrsprachigen Tiroler Alpental.

entstand eine große Palette neuer Arbeiten zu Ethnizität.[76] Die Rhetoriken und Praktiken der Formung ethnischer Identität legt der Kultur- und Literaturwissenschaftler Werner Sollors in seiner Studie „Beyond Ethnicity“ über die Entstehung US-amerikanischer Ethnizität offen: Rhetoriken der Einbindung über Zustimmung („consent“) und der natürlichen – laut Sollors‘ Ansatz naturalisierten – Abstammung („descent“) konstituieren die sozialen Grenzen der „americanness“.[77]

Während die Wissenschaft seitdem versucht, die Kategorie Ethnizität durch Dekonstruktion als potenzielles politisches Machtinstrument zu entschärfen, spitzen im politischen Machtgerangel die Akteure ihre Argumente auf einen kulturellen Naturalismus zu, ähnlich den älteren Imaginationen von Nation. Wolfgang Kaschuba fasst diese „politisch-instrumentellen Strategien“ unter die gegenwärtige Tendenz zum „Kulturalismus“. Über die „Kulturalisierung“ z. B. von Migranten durch politische Eliten werden gesellschaftliche Fragen in kulturelle umgemünzt, Personengruppen werden marginalisiert, statt soziale oder ökonomische Probleme der Gesellschaft anzugehen.[78] Aber auch nichtelitäre Gruppen nutzen kulturalistische Strategien, um eine stärkere Integration in die oder eine Absonderung von der Gesellschaft zu erreichen, wie die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zeigen. Das Aufbrechen alter Ethnoskonzepte hin zu Consent-Strategien lassen sich mit den Ansätzen von Barth, Sollors und Kaschuba ebenso nachzeichnen wie die Umdeutung und Wiederverwendung biologistischer Ideen im und um das Xueta-Feld.

Nicht nur auf der politischen Bühne werden Ethnizität und Kultur als Argumente eingesetzt, sie werden auch als wirtschaftliche Ressourcen aufgebaut. Ein klassisches Beispiel für diesen Prozess präsentierten die Volkskundler Utz Jeggle und Gottfried Korff mit dem sogenannten Homo Zillertaliensis, ein bewusst von ökonomisch orientierten Akteuren auf den touristischen Gebrauch zugeschnittenen, angeblich authentischen Regionalcharakter.[79] Authentizität wurde nach dem Zusammenbruch der feudalen Herrschaftsstrukturen in Europa als Bollwerk gegen die als kulturell zersetzend empfundenen Auswirkungen der Modernisierung erfunden. Das Authentische, so Regina Bendix, wurde in der als ehrlich und bodenständig angesehenen Volkskultur gesucht. Der Motor dieser Suche wurde zur gleichen Zeit von aufklärerischen Gedanken und Methoden und einer antimodernen Angst vor Verlust angetrieben.[80] Das Streben nach dem Authentischen setzt sich unter vielen verschiedenen Vorzeichen bis heute fort: im Angebot „authentischer“ Kulinaria, in Erlebnisreisen zu den letzten „Naturvölkern“, in der Wertschätzung „authentischer“ Politiker oder in ethnischer Identifikationen über DNA-Tests, um nur einige Beispiele zu nennen. Die Kulturwissenschaften haben die Resonanzen

[76] Einen Überblick über die Schlüsselkonzepte der Ethnizitätsforschung bieten u. a. Banks 1996 und Fenton 2010.

[77] Sollors 1986.

[78] Kaschuba 1995: 94-95.

[79] Korff/Jeggle 1974.

[80] Bendix 1997: 25-26.

des Konzepts Authentizität besonders im Prozess der Schaffung von Kulturerbe („heritage“) und seiner politischen sowie ökonomischen Nutzung in den Blick genommen.[81] Barbara Kirshenblatt-Gimblett knüpfte an die hier bereits mehrfach erwähnte Problematisierung des Konzeptes Tradition an und entwarf eine Definition von „heritage“: „(1) Heritage is a mode of cultural production in the present that has recourse to the past; (2) Heritage is a ‚value added‘ industry; (3) Heritage produces the local for export; (4) A hallmark of heritage is the problematic relationship of its objects to its instruments; and (5) A key to heritage is its virtuality, whether in the presence or the absence of actualities.“[82] Mit diesem Ansatz sollen folgende Fragen an das in dieser Arbeit präsentierte ethnografische Material herangetragen werden: Wo lässt sich Schaffung von Kulturerbe beobachten, was gehört zum jüdischen Kulturerbe? Wer darf es wie repräsentieren und nutzen? Wie bedingen und bedienen sich materielles und immaterielles Kulturerbe und Identifikationsprozesse? Welche Position haben Xuetes in diesem Prozess? Mit dem Kulturerbekonzept ist es möglich, die Zusammenhänge von Kultur, Ethnizität und politisch-ökonomischen Interessen – Mallorca ist eine *der* Touristendestinationen weltweit – genauer zu untersuchen und wiederzugeben.

Nach den Ausführungen zu Kultur und Ethnos als Authentifizierungsfeldern von Gruppen kommt im Folgenden mit den Cultural Studies das kritische Individuum stärker in den Blick: Die Cultural Studies formierten sich in den 1960er- und 1970er-Jahren zunächst in Großbritannien und gründete sich auf Ansätze der Kritischen Theorie, des Marxismus und der Literaturkritik. Antonio Gramscis Ansatz von der kulturellen Hegemonie, laut der Herrschaft nicht nur durch politische Macht ausgeübt werden kann, sondern auch durch die Infiltrierung der Alltagskultur der Massen, floss in die Perspektive der Cultural-Studies-Forscher auf Kultur und Herrschaft ein. Statt der klassisch ethnologischen Erforschung einer Kultur oder Region nehmen die Cultural Studies die spezifischen Repräsentationen von Klasse, Nation, Ethnizität, Gender usw. in den Blick. Beispiele dafür sind Untersuchungen über den Umgang mit Massenmedien und von Phänomenen populärer Kultur. Das Konzept der „agency“, des kritischen Bewusstseins und Handelns, will das Bild vom Individuum, dessen Position und Handlungsspielraum von ökonomischen und politischen Strukturen determiniert wird, aufbrechen. Agency betont die (subversive) Bewegung des Individuums durch politische Strukturen und kulturelle Prozesse. Doch wie beeinflussen die Strukturen und Prozesse das Individuum? Zu diesen Fragen nach Identität hat einer der bekanntesten Vertreter der Cultural Studies, Stuart Hall, Position bezogen:

[81] Die Kulturerbeforschung entwickelte sich im Umfeld der amerikanischen Folklore Studies und speiste sich aus Forschungsfeldern wie Museum Studies, Tourismusforschung und Performance Studies (Bendix, Hemme und Tauschek 2007: 8-9; vgl. als Einführung in die Kulturerbeforschung). Mit ihrer vergleichenden Studie zur „Inszenierung kultureller Vielfalt“ war Gisela Welz eine der ersten Kulturwissenschaftlerinnen, die im deutschsprachigen Raum Kultur auf der politischen und ökonomischen Bühne untersuchte (1996).

[82] Kirshenblatt-Gimblett 1995: 369.

> „I use ‚identity' to refer to the meeting point, the point of suture, between on the one hand the discourses and practises which attempt to ‚interpellate', speak to us or hail us into place as the social subjects of particular discourses, and on the other hand, the processes which produce subjectivities, which construct us as subjects which can be ‚spoken'. Identities are thus points of temporary attachment to the subject positions which discursive practises construct for us."[83]

Kurz in anderen Worten von Hall: Identität ist „not an essence, but a *positioning*"[84]. Er schlägt daher vor, statt von einer statischen Identität („identity") von Identifikation („identification") im Sinne eines fortdauernden Prozesses zu sprechen.[85] Gerade am Beispiel des Xueta-Feldes wird deutlich, dass das Überstülpen der Analysekategorie Identität als etwas gleichsam Angeborenes genau das wäre, wogegen sich viele der Betroffenen aus leidvoller Erfahrung wehren. Im Bezug darauf weist die Kulturwissenschaftlerin Irene Gedalof kritisch und mit Rückgriff auf die Soziologin Avtar Brah auf eine mögliche Komplizenschaft der Kulturwissenschaft mit hierarchieorientierter Identitätspolitik hin:

> „As Avtar Brah has argued, the diasporic or minoritised/racialised person in the West is still obliged to ‚name an identity', to explain where they fit in a hierarchical grid of categories in which they are never the norm, and in which they are never allowed to ‚just „be"', living their complexities of their multiple positionings (Brah 1996:3). As long as racism and nationalism continue to exist, the struggle to resist and problematise those limiting and racist definitions of identity cannot simply sidestep the issue of ‚re-naming' those identities."[86]

Diesem Problem treten Ansätze entgegen, die ältere Annahmen in Frage stellen. „Who needs identity?", hinterfragt Hall.[87] Werner Sollors ist „beyond ethnicity",[88] Regina Bendix spürt einer postulierten Ära „after identity" nach,[89] Brubaker und Cooper betiteln einen Aufsatz „beyond identity"[90].

Ähnlich kritisch angelegt sind Forschungen zur narrativen Konstruktion von Alterität wie beispielsweise von den Kulturanthropologinnen Brigitta Schmidt-Lauber und Gudrun Schwibbe vorgenommen.[91] Gudrun Schwibbe versteht Identifika-

---

[83] Hall 1996: 5-6. Hervorhebung wie im Original.

[84] Hall 1990: 226. Hervorhebung wie im Original.

[85] Hall 1996: 2.

[86] Gedalof 1999: 9.

[87] Hall 1996.

[88] Sollors 1986.

[89] Bendix 2000.

[90] Brubaker/Cooper 2000.

[91] Vgl. Schmidt-Lauber/Schwibbe 2010; Lindemann Nelson 2001.

tion als dialektische Konstitution des Anderen. Der Andere wird nicht als beliebiger Unbekannter, sondern als relevant, ja unter Umständen sogar dem Ego ähnlich verstanden. Alterität – als Selbstverständnis, anders zu sein und als Zuschreibung in Richtung des Gegenübers – konstituiert sich in Auseinandersetzung mit der Gesamtgesellschaft, direkten Bezugspersonen und mit sich selbst. Inhaltliche Aspekte von Alterität können Verhalten, soziale Beziehungen, Bewertungen und Symbole umfassen. Narrationen konstituieren die Unterscheidung zwischen Wir und Ihr mit. Sie können darüber hinaus auch als eine Reflexionsebene der Identitäts- und Alteritätskonstruktionen dienen, die wiederum verändernd auf die eigene Haltung wirken kann.[92]

Wie eingangs schon angedeutet wurde, wird in den letzten Jahren auch verstärkt der Frage nachgegangen, wie die einst ausschließlich akademischen Konzepte Kultur, Identität und Ethnizität nun in der breiten Öffentlichkeit rezipiert werden. Die „Ethnisierung des Politischen" haben beispielsweise die Kulturwissenschaftler Christian Büschges und Joanna Pfaff-Czarnecka untersucht und dabei dargelegt, wie politische Bewegungen in Asien und Amerika Ethnizität einsetzen, um Anerkennung und Einfluss in der nationalen Politik zu erlangen.[93] Darüber hinaus eröffnet die Einbindung von Forschungskategorien wie z. B. von Wissen, neuen Medien und Technologien der aktuellen kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung neue Forschungsfelder und Ansätze. So entwirft z. B. Etienne Wenger mit seinen „Communities of Practice", einer Theorie über soziales Lernen, Bedeutung und Identität, ein Modell von Gruppenkonstitution, ohne den für seine Begriffe zu sperrigen Kulturbegriff anzuwenden.[94] Wie Irene Gedalof deutlich machte, wird versucht, besonders Personen in Minderheitenpositionen eine vereinheitlichende Identität überzustülpen. Die Ansätze, die diese Denkweisen (und die entsprechenden Politiken) nachvollziehbarerweise aufzubrechen versuchen – poststrukturalistische, postmoderne, Cultural-Studies- und die „beyond …"/„after …"-Ansätze –, gehen zum größeren Teil davon aus, dass der Mensch generell ein „fragmentiertes ‚Dividuum'" ist, so Andreas Reckwitz. Die ermächtigenden „Ethnisierungen des Politischen" und die Redefinitionsprozesse von Xuetes sowie die Kulturalismusstrategien von politischen Eliten zeigen jedoch die Grenzen dieses „Dividuum"-Diskurses auf.[95] Reckwitz wirft einen kritischen Blick sowohl auf die Risiken älterer Modelle essentialistischer kollektiver und individueller Identität als auch der Modelle, die dazu tendieren, eine „ständige Dynamik, Auflösung und Rekombination von Mustern des Selbstverstehens zu dramatisieren (oder auch in einer Weise normativ zu fordern, dass sie dem Ideal des hochkapitalistischen ‚flexiblen Subjekts' bereits verdächtig nahe kommen)"[96]. In seinem kritischen Resümee der jüngeren Geschich-

[92] Schwibbe 2010.

[93] Büschges/Pfaff-Czarnecka 2007.

[94] Wenger 1998.

[95] Reckwitz 2008: 65.

[96] Reckwitz 2008: 66-67.

te der Identitätsdiskurse scheint die subjektive Perspektive der Person in ihrer Alltagspraxis, „in der die Akteure die Praktikabilität von Mustern des Selbstverstehens in den Alltagsroutinen erproben müssen“, als sein Verständnis von Selbst und Identifikation durch.[97] Reckwitz konzipiert vor dem Hintergrund revidierter modernistischer Konzepte das Selbst:[98]

> „[...] als in hohem Maße reflexives, mit Sinnangeboten flexibel umgehendes Selbst, das beständig seine individuelle Identitätsarbeit betreibt. Das hochmoderne Selbst verfolgt die Veränderung seines Selbstverstehens und seiner Lebensführung als ein individuelles, durchaus zielgerichtetes, wenn auch fragiles Projekt, in dem es diverse kulturelle Codes zu seiner Selbstkonstitution heranzieht.“[99]

Diese Konzeptualisierung erscheint mir in Hinblick auf die reflexive, experimentierende Identitätsarbeit von Xuetes passend und ergänzt die auf das ethnografische Material anzuwendenden Ansätze um die Möglichkeit, die individuellen und subjektiven Identitätsprojekte von Xuetes und ihre Versuche, deren kollektive Tragfähigkeit zu testen, deutlicher herauszuarbeiten.

Wie ich deutlich gemacht habe, wurden die aus den klassischen lokalen ethnografischen Forschungen abgeleiteten geschlossenen Modelle von Identität, Ethnizität und Kultur im Zug späterer kritischer Überprüfungen geöffnet. Viele aktuellere Ethnografien nehmen statt des Lokalen und der Gruppe transnationale und hybride Prozesse in den Blick und tragen dazu bei, diese Konzeptionen noch stärker in Frage zu stellen. Wie gehe ich nun also mit solchen Praktiken in Mallorca um, die versuchen, kulturelle und akademische Konzepte von Identität und Kultur in ein festes Ganzes zu gießen, noch dazu auf einer Insel, der geografischen Lieblingseinheit klassisch Malinowski‘scher Ethnografie? Eine „richtige“ Lösung für die mittlerweile nicht mehr nur akademische Frage nach dem Ob, Woher und Wie von Identität kann es nicht geben, kulturelle Prozesse sind zu komplex und divers für starre Erklärungsformeln, betont Dorothy Noyes, Professorin für Folklore Studies, völlig zutreffend. Mit ihrer dichten Beschreibung des *Patum*-Festes der katalanischen Stadt Berga macht sie den Blick auf eine turbulente Arena frei, in der über die Festivalperformanz Individuum und Kollektiv, lokale sowie nationale Politik und Kultur verschmolzen und auch aufgebrochen werden.[100] Diese dichte ethnografische Erzählung und Analyse zeichnet die diversen Prozesse im Detail nach, rekonstruiert aber weder essenzielle Identitäten noch dekonstruiert sie ihre hingebungsvoll feiernden Protagonisten als kulturelle Ingenieure. Diese Herangehensweise ist dahingehend modellhaft für meine Arbeit, dass Xuetes sensibel ge-

[97] Reckwitz 2008: 67.

[98] Er bezieht sich beispielsweise auf Giddens, der Selbstidentität als die Kapazität, ein spezifisches biografisches Narrativ am Laufen zu halten, beschreibt (1991: 53).

[99] Reckwitz 2008: 67.

[100] Noyes 2003.

genüber formelhaften Zuschreibungen und sezierender Analyse sind, hinter der die gelebte Praxis nahezu verschwinden würde. „Die Forscher haben uns zu Mumien in den Archiven degradiert, während wir zur gleichen Zeit ganz lebendig sind", äußerte der Journalist und Xueta-Aktivist Miquel Segura kritisch zu Analysen ohne empirische Basis und empathische Herangehensweise.[101]

2.2 Theorien des Erinnerns und Nichterinnerns

Die Erfahrung von Xuetes, über Jahrhunderte hinweg eine marginalisierte Minderheit zu sein, die sich stets im Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht, Sichtbarkeit und Verschleierung befand, hängt auf das Engste mit den Themenfeldern Erinnern und Vergessen zusammen. Von der Position der Ausgegrenzten, der Xuetes aus, ist Erinnerung zunächst einmal nur unter großen Schwierigkeiten vermittelbar, da es zumeist um im offiziellen Diskurs marginalisierte Erfahrungen geht. Geht es um traumatische Erlebnisse oder stigmatisierte Inhalte, sind sie umso schwerer zu verbalisieren. Das Erinnern an Ausgrenzung und Leid, ebenso wie die stolze Aufwertung und Identifikation mit einer „anderen", ehemals stigmatisierten Herkunft setzt voraus, sich von der Identifikation mit den Mächtigen und ihrer Deutungshoheit über die Vergangenheit lösen zu können. Das Ringen zwischen Erinnern und Vergessen, Mahnen und damit, Frieden mit dem Vergangenen zu machen, kennzeichnet das Xueta-Feld sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart.

Erinnern und Vergessen sind wichtige Bedingungen für die Konstitution von Kultur, Identifikation, Kontinuität und Wandel überhaupt. Im Kontext von Leid und Ausgrenzung bekommt dieser Umgang mit Zeit und Erfahrung eine dringliche und schwierige Brisanz und hat seine potenzielle Selbstverständlichkeit verloren. Die besondere Brisanz der Bedeutung der Vergangenheit der Xuetes für ihre Gegenwart und Zukunft macht die Beschäftigung mit einschlägigen Theorien, wie sie im Folgenden vorgestellt werden, unumgänglich. Die (Be-)Deutung von gesammelten Erfahrungen und ihrer Weitergabe durchzieht die gesamten Erkundungen dieser Arbeit, wirken sie sich doch stets auf die Identifikationen aus, die hier unter den Kategorien Essen, Erzählen, Erinnern und Erproben sozialer Beziehungen in den Blick genommen werden. Dementsprechend ergänzen die Ausführungen zu diesem Komplex die theoretischen Überlegungen zu Identität/Identifikation. In Bezug auf die Anwendung der Ansätze müssen zwei Ebenen unterschieden werden: Die Ansätze zu Erinnern und Vergessenmachen werden erkenntnisleitend auf beobachtbare Praktiken angewendet, während diejenigen zu Verdrängung und Trauma deutend eingesetzt werden, da die Inhalte des Verdrängten und die Umstände des Traumas kaum greifbar sind.

Die Begriffe Gedächtnis, Erinnern und Vergessen werden in der Literatur mitunter nur undeutlich gegeneinander abgesetzt. Gleichzeitig ist die Sekundärliteratur

[101] Interview mit Miquel Segura am 10.4.2007.

zu dieser Thematik seit den ersten kulturwissenschaftlichen Arbeiten zu Anfang des 20. Jahrhunderts sehr umfangreich geworden.[102] Der Zusammenhang von Erinnern/Verdrängen/Vergessen und Identitätsbildungsprozessen ist essenziell für das Verständnis des mallorquinischen Xueta-Feldes, und eine Auseinandersetzung mit der entsprechenden Literatur wird deshalb vorausgeschickt.

2.2.1 Gedächtnis und Erinnern zwischen Strukturen, Räumen und Praktiken

In den 1920er-Jahren stießen die Arbeiten des Kulturwissenschaftlers Aby Warburg und des Soziologen Maurice Halbwachs zur materiellen und sozialen Rahmung des Gedächtnisses eine nachhaltige Beschäftigung mit diesem Themenbereich an.[103] Halbwachs machte deutlich, dass Erinnerungsleistungen nur im sozialen Rahmen geschehen können, da das, was erinnert wird, sozial bestätigt und kommuniziert werden muss. Daher sprach er vom kollektiven Gedächtnis. Dieses Gedächtnis formt sich in der räumlichen Umwelt, beispielsweise der Stadt, in einem Deuten und wechselseitigen Begrenzen des Menschen und seiner gebauten Umgebung.[104]

In den 1990er-Jahren griff der Historiker Jan Assmann das Konzept des kollektiven Gedächtnisses auf. Er differenzierte nach kommunikativem und kulturellem Gedächtnis. Diese beiden Erinnerungsformen verleihen kulturellen Gruppen Gestalt und Kontinuität.[105] Das kommunikative Gedächtnis umfasst die mündlich weitergegeben Erinnerungen an rezente Ereignisse. Es überdauert in der Regel nicht mehr als drei bis vier Generationen. Das kulturelle Gedächtnis hingegen ist an Traditionsträger gebunden, die unter Umständen Jahrtausende überdauern: Ursprungsmythen, ritualisierte Handlungen, Schriftstücke oder Bildwerke.

In Anlehnung an Friedrich Nietzsche entwickelt Assmann den Zusammenhang von individueller Erinnerung und Gemeinschaftsbildung weiter. „Wer dazugehören will, muss die Erinnerung der Gruppe teilen“, so Jan Assmann.[106] Die bewusste Angliederung des Einzelnen an die Erinnerungen eines Kollektivs ist als Prozess der

[102] Vgl. z. B. Assmann 1999, 2007b; Assman/Hölscher 1988; Bönisch-Brednich/Brednich/Gerndt 1991; Echterhoff/Saar 2002; Oesterle 2005.

[103] Halbwachs 1985.

[104] Waren es für Warburg, den Begründer der kunstgeschichtlichen Ikonologie, hauptsächlich Bildwerke, die Erinnerungen banden, ging Halbwachs unter anderem auch auf den Raum als Erinnerungsträger ein. Die materielle Umgebung – die „Steine der Stadt“, Straßen, Häuser und dauerhafte Gegenstände – und die darin lebenden Menschen konstituieren sich gegenseitig. „Eine Gruppe, die in einem bestimmten räumlichen Bereich lebt, formt ihn nach ihrem eigenen Bild um; gleichzeitig aber beugt sie sich und passt sich denjenigen materiellen Dingen an, die ihr Widerstand leisten. Sie schließt sich in den Rahmen ein, den sie aufgestellt hat“, beschreibt Halbwachs diesen Konstituierungsprozess (1985: 129).

[105] Assmann 2007b: 56.

[106] Assmann 2007a: 108.

individuellen und gemeinschaftlichen Identitätsbildung zu sehen. Das beschreibt Jan Assmann als konnektives Gedächtnis.[107]

In Halbwachs' Raumgedächtnistheorie klang bereits an, was in den 1980er-Jahren durch den französischen Historiker Pierre Nora weitere Verbreitung fand: der Erinnerungsort oder „lieu de mémoire".[108] Ging Halbwachs noch von einem kollektiven Gedächtnis aus, das in scheinbar homogenen Gruppen und spezifischen Räumen *lebt* und kollektive Identität generieren kann, stellt Nora das Verschwinden des kollektiven Gedächtnisses in einer Gesellschaft im Umbruch zur Moderne fest.[109]

Die Erinnerungsorte können nach Nora geografische Orte, Gebäude, Denkmäler, Texte, symbolische Handlungen, Personen oder Kunstwerke sein. Sie fungieren als Ersatz für das verschwindende kollektive Gedächtnis und repräsentieren in ihrer Vielfalt kein allgemein verbindliches Bild der Erinnerung und können daher auch keine größere Erinnerungsgemeinschaft bilden:[110]

---

107 Ebd.

108 Nora 1984-1992.

109 Bei Nora ist Gedächtnis synonym mit Tradition, deckungsgleich mit einer „archaischen" sozialen Ordnung, die nicht zwischen Gedächtnis und Geschichte unterscheidet. Was in der modernen Gesellschaft davon übrigbleibe, sei lediglich abstrakte Geschichte, die universell sei und „allen und niemandem" gehöre (Nora 1990: 12-13). Diese Trennung von Gedächtnis und Geschichte erscheint mir nicht ganz nachvollziehbar. Gerade die Mahnmaldebatte in diesem Kapitel zeigt, wie (kommunikatives) Gedächtnis, verschiedene Versionen der Geschichtsschreibung und Erinnerungsorte in den Erinnerungspraxen ineinandergreifen und auf Identitätsfragen bezogen werden. Treffend erscheint mir Noras Charakterisierung des gesellschaftlichen Umbruchs in Westeuropa am Ende des 20. Jahrhunderts als „Beschleunigung der Geschichte", die eine zunehmende „Materialisierung des Gedächtnisses" zur Folge habe (Nora 1990: 11, 20). Verstärkung erhält Nora von dem Soziologen Hartmut Rosa. Er diagnostiziert aufgrund des technischen und wirtschaftlichen Wandels in der Moderne eine „soziale Beschleunigung" (2005). Menschen erleben ihre Bewegung in der Zeit wie auf einem rutschigen Abhang, anstatt Gelassenheit angesichts der Wahlmöglichkeiten verspüren sie Unruhe und Sorge, nichts festhalten zu können (ebd.). In der von Nora und Rosa skizzierten Situation sind ethnische Redefinitionen und Erinnerungspraxen wie die des Xueta-Mahnmals (s. Kap. 4.3.) als eine Möglichkeit zu sehen, eine gegenwärtige soziale Verankerung über die Thematisierung von (leidvoller) Vergangenheit zu schaffen.

110 Die Erinnerungsorte müssen, so fasst es die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Astrid Erll zusammen, eine „kulturelle Objektivation im weitesten Sinne sein", ein Gemälde, ein Ort, ein vergangenes, eingrenzbares Ereignis. Diese Objektivationen müssen eine gesellschaftliche Funktion besessen haben, bevor sie zum Erinnerungsort wurden. Schließlich muss eine gezielte symbolische Überhöhung stattfinden, damit Erinnerungsorte entstehen. Einem Ort wird z. B. eine „symbolische Aura" zugeschrieben (Erll 2005: 24). Den flüchtigen Begriff der Aura – die Gefühle, die angesichts bestimmter Orte auch bei Protagonisten im mallorquinischen Kontext aufscheinen – definiert Aleida Assmann mit Walter Benjamins Worten als „ein sonderbares Gespinst aus Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag" (Benjamin 1974: 440, zitiert nach Assmann 1999: 338). Die Spannung zwischen dem „Ort des Geschehens" und der Vergangenheit des Geschehenen, aus der Imaginationen und Gefühle des Besuchers erwachsen, wird als Aura des Ortes vergegenständlicht.

> „Wir erleben einen Augenblick des Übergangs, da das Bewusstsein eines Bruchs mit der Vergangenheit einhergeht mit dem Gefühl eines Abreißens des Gedächtnisses, zugleich aber einen Augenblick, da dies Abreißen noch so viel Gedächtnis freisetzt, dass sich die Frage nach dessen Verkörperung stellen lässt.“[111]

Zwar erscheint seine Charakterisierung der in der scheinbar erbarmungslosen Moderne vergehenden bäuerlichen Gedächtnisgemeinschaften in einem romantisierenden Licht, doch trifft er damit den Nerv des aktuellen populären Geschichtsbildes in Europa.[112]

Aleida Assmann sucht nach einer Synthese des krassen Gegensatzes von kollektivem Gedächtnis und Erinnerungsort bei Nora. Sie argumentiert, ähnlich wie Halbwachs, dass Gruppen, die über Generationen an einem Ort leben, in ihren Wohnort und die umgebende Landschaft Erinnerungen einschreiben und legt dar, dass diese Generationenorte nach dem Wegfall ihrer traditionalen Einbindung zu Erinnerungsorten werden können.[113] Unter Umständen können sich in der „Gedächtnislandschaft“ mehrere Ortskategorien überlagern, sodass verschiedene Kategorien des Erinnerungsortes, vom Heiligen bis zum Traumatischen, sich „wie die Schriftzüge in einem Palimpsest“ durchdringen.[114]

Seit den Arbeiten von Warburg, Halbwachs und den Assmanns haben die Untersuchungskategorien Gedächtnis und Erinnerung feste Plätze in der kulturwissenschaftlichen Forschung. Einige der klassischen Theorien, die auf das Gedächtnis fokussieren und dementsprechend „oftmals mit Speichermedien assoziiert“ werden, erschienen allerdings angesichts der aktuellen kulturwissenschaftlichen Perspektiven auf Prozesse, Kontexte, Akteure und Praktiken „eher statisch und überhistorisch“, meint die Kulturwissenschaftlerin Astrid Erll.[115] Erlls Modell vernachlässigt allerdings das Gedächtnis zugunsten der Praxis, deren Funktionieren in dem sich wechselseitig konstituierenden Prozess von Erinnern und Gedächtnis dementsprechend beziehungslos erscheint. Erlls Erinnerungskulturenmodell fokussiert Erinnerung als Praxis in ihren jeweiligen kulturellen Kontexten. Von ihren „operativen

[111] Nora 1990: 11.

[112] Wie sonst lässt sich die große Resonanz beispielsweise auf rezente Dokusoaps im deutschen Fernsehen erklären, die unter der Vorgabe authentischer Geschichtsdarstellung historische Alltagskulturen rekonstruieren (vgl. Fenske 2007). Auch im mallorquinischen Kontext kann eine gewisse positive Überhöhung historischer Alltagskulturen, vor allem im Heritage-Konsumbereich (s. Kap. 5.2.), belegt werden.

[113] Als Beispiel können die Erinnerungspraxen australischer Aborigenes angeführt werden, die Ursprungsmythen an Landmarken knüpfen. Diese mythischen Traumzeitorte werden auf rituellen Wanderungen wie ein Text abgelesen, sie sind mnemotische Hilfen der indigenen Oral History (vgl. Cowan 1994). Der Ayers Rock beziehungsweise Uluru in Zentralaustralien ist Generationenort für die Anangu und ein (touristisch genutzter) Erinnerungs- und Heritage-Ort: Er wurde von der UNESCO zur „World Heritage Cultural Landscape Area“ erklärt.

[114] Assmann, Aleida 1999.

[115] Erll 2005: 34.

Faktoren“, hier als Leitfragen formuliert, möchte ich jedoch nur einige nennen, die ich für eine zunächst gröbere Analyse der Erinnerungspraxen von Xuetes anwenden möchte: Zunächst allgemein die Herausforderungslage, wie wird in Zeiten gesellschaftlichen Wandels erinnert? Dann konkreter die „Produktionsbedingungen“ von Erinnerung: Wer hat die Deutungsmacht über die Vergangenheit? Welche Erinnerungsinteressen und -ziele werden verfolgt (z. B. konkrete, politische Zwecke oder nach Identität tastende Erinnerungsbedürfnisse)?[116] Welche Erinnerungstechniken und -gattungen lassen sich erkennen? Schließlich gerät die spezifische Praxis ins Bild: Wie wird zwischen erfahrener und nichterfahrener Vergangenheit unterschieden? Wie sind die Strategien kultureller Erinnerung in Bezug auf selbst erlebte Vergangenheit und auf Vergangenes jenseits der eigenen Lebenspanne zu differenzieren? Wie ist die Rezeptionsgeschichte der Gegenstände und Medien des kulturellen Gedächtnisses? Wie ändert sich die Wahrnehmung und Bewertung von Inszenierungsformen des Erinnerns (z. B. Denkmäler, politische Symbole oder Rituale) im Laufe der Zeit?

Auf die Interaktion von Narration und Vergangenheit als Ressource geht Regina Bendix näher ein. Am Beispiel der Entwicklung des Tourismus zeichnet sie Vergangenheit als eine Ressource, die über narrative Praktiken des Erzählens und Schreibens gestaltet und nutzbar gemacht wird. Erzählungen von historischen Orten und Landschaften umgeben diese mit einer Aura der Besonderheit und Anziehung, die die Erfahrungen von Besuchern strukturiert.[117] Die Narrationen der Besucher wirken in das Feld zurück und tragen zum kreativen Fluss von Bedeutungen der Vergangenheit und Gegenwart bei. Am Rand verweist Regina Bendix auf die zunehmende Integration von Erinnerungen an Leid und Verfolgung in das Feld narrativ konstituierter Ressourcennutzung.[118]

2.2.2 Vergessen, Nichterinnern und Verdrängen: Eine Annäherung an das Unsagbare

Nach der Behandlung solcher Ansätze, die die Vergangenheit betreffende Aussagen, Handlungen und Objektivationen, schlicht das Erinnerbare und Erinnerte, anvisieren, bleibt die Frage nach dem Umgang mit Zwischentönen, Andeutungen, dem beredten Schweigen, dem Tabu und dem Unaussprechlichen, das ebenso wie das Erinnerbare einen zentralen Bestandteil des Feldes darstellte, zunächst offen. Dementsprechend versuche ich mithilfe der folgenden, etwas breiter aufgefächerten Ansätze zur anderen Seite des Erinnerns, dem Nichterinnern, Verdrängen und Vergessen beziehungsweise Vergessenwollen, die schwer zu greifenden und vermeintlich leeren Stellen des Feldes konstruktiv und als aussagekräftige Inhalte zu verstehen und in die Analyse einbinden zu können. Über die in Mallorca aufge-

[116] Sandl 2005: 107.

[117] Bendix 2002: 472-474.

[118] Bendix 2002: 480.

zeichneten Erinnerungsakte, über die Konflikte darüber, was erinnert werden soll, und die Abwehr spezifischer Erinnerungsinhalte können dementsprechend Grenzen und Inhalte von (Nicht-)Erinnerungskulturen nachgezeichnet beziehungsweise interpretierend gezogen werden, die für die Rekonstruktion verschiedener Xueta-Identifikationen maßgeblich sind. Fragen, die die Auswahl der folgenden Ansätze bedingten: Welche mentalen Vorgänge sind für die Ausgrenzung des Fremden mitverantwortlich? Was passiert nach Verfolgung und Trauma im Menschen, was bedeutet Verdrängen oder Erinnern dieser Erfahrungen? Werden diese individuellen Vorgänge vergemeinschaftet und kulturell aktiv, und wenn ja, wie?

Wir haben gehört, dass Erinnern nur möglich ist, wenn aus der Masse von Ereignissen und überkommenem Wissen der größte Teil verfällt. Etwas aktiv hervorzuheben und weiterzugeben heißt, anderes passiv in das Vergessen absinken zu lassen. Die Soziologin Elena Esposito macht in ihrem systemtheoretischen Ansatz deutlich, dass sowohl individuelles als auch soziales Vergessen niemals ein bewusster Vorgang sein kann: Sich zu erinnern, etwas zu vergessen, ist eine Unmöglichkeit. Beobachtet werden kann Vergessen nur über Erinnerungsakte beziehungsweise über das, was sie nicht enthalten.[119] Gibt es nicht aber noch weitere Formen des Nichterinnerns, die theoretisch mit Vergessen in Verbindung gebracht werden können? Die Psychoanalyse lieferte die Konzepte Verdrängung und Latenz. Über die Inhalte des Verdrängten sind jedoch keine unmittelbaren Schlüsse möglich. Die grade erst einsetzende Adaption des Latenzbegriffs in den Geisteswissenschaft visiert Phänomene an, die wir als existent betrachten, von denen wir aber nicht genau wissen, was sie sind und wo sie greifbar sind.[120] Aleida Assmann konzipiert ein „aktives Vergessen“ und führt als Beispiele Praktiken wie Tabuisierung, Negation, Zensur, und Zerstörung von Erinnerungsträgern an.[121] Hier geht es um bewusste Praktiken, „Vergessenmachen“ wäre dementsprechend ein treffender Begriff.

Ob Verdrängung und Vergessenmachen stets die Vorhut des Vergessens sind oder Erinnerung auch latent bewahren können – darüber gehen die Ansichten auseinander. Um in dem komplexen Feld zwischen Bewusstem und Unbewusstem, Individuum und Kultur Orientierung zu gewinnen, lohnt es sich zunächst einen näheren Blick auf kulturwissenschaftliche Interpretationen psychologischer Ansätze vom Unbewussten, Verdrängung, Spaltung und Projektion zu werfen. Anschließend diskutiere ich Ansätze zum „Second Generation Syndrome“, zum kulturellen Trauma und Erinnerungslatenzen und Mahnmalen.

Wenden wir uns zunächst dem Konzept des Unbewussten zu. Dieses helfe, so der Psychologe und Ethnologe Mario Erdheim, das Individuum, „seine Erfahrungen und die Art und Weise, wie es diese Erfahrungen zu verarbeiten versucht, besser

[119] Esposito 2008: 180-189.

[120] Vgl. Gumbrecht/Klinger 2011.

[121] Assmann 2008: 99.

zu verstehen."[122] Er führt die Angst vor dem Fremden, vor Höllen- und Verschwörungsfantasien, „wenn es zur Überlappung der Bilder des mittelalterlichen Juden mit den Machthabern von Kreml und Wallstreet kommt", als Beispiel der Kraft des Unbewussten an.[123] Die aggressiven, kategorischen und zum Teil panischen Reaktionen auf Xuetes, von denen Gewährsleute berichten, sowie die jahrhundertelange radikale Ausgrenzung, kurz, eine der Quellen der sich aus Angst speisenden Energie, die mit diesen kulturellen Handlungen interagieren, erscheint vor dem Hintergrund der unbewussten Spaltungsprozesse in Gut und Böse deutlicher verortbar. Der Ansatz der unbewussten Abspaltung eignet sich für die ergänzende Interpretation von rigiden kulturellen Abgrenzungen seitens einer Mehrheitsgesellschaft, deren Analyse auf Machtstrukturen hin zuweilen Fragen offen lässt: Was motiviert eine als selbstverständlich präsentierte Machtposition? Weisen hohe soziale Zäune nicht auch auf dahinter verborgene Ängste hin – auch auf die Angst, nicht anders als die anderen zu sein? Die theoretische und methodische Schwierigkeit, das Unbewusste und Kulturelle als Spiegel des jeweils anderen zu untersuchen und dementsprechend denken zu können, bildet sich auch in den jeweiligen Syntheseversuchen der beiden Konzepte ab: Erdheim setzt die Verbindung von Xenophobie mit unbewusster Spaltung voraus, Devereux die Formung des Unbewussten durch Ethnos und Kultur.[124] Jan Assmann wiederum überträgt das Konzept der Verdrängung auf

[122] Erdheim definiert das Unbewusste, oder das „Es", als Teil der Psyche, in den für die Aufrechterhaltung der personalen Identität bedrohliche Erfahrungen und Traumata abgedrängt werden, wo sie das Bewusstsein nicht mehr erreicht. Wirksam bleibt das Verdrängte dennoch. Das Unbewusste ist ein Chaos, jenseits des rationalen Denkens. Es nimmt Erlebtes auf, speichert es aber nicht (wie das Bewusstsein) in einem zeitlichen und moralischen Rahmen ab; das Erlebte brütet gleichsam im Dunkeln, bis es von dort auf verschiedenste Weise wieder hervorkommt (Erdheim 2004: 93).

[123] Wenn eine Person nicht in der Lage ist, sich ihre ambivalenten Gefühle gegenüber der Umwelt bewusst zu machen und zu integrieren, neigt sie dazu, die Umgebung in positive und negative Teile zu spalten. Die Abwehr der eigenen Ambivalenz kann zur Projektion negativer Emotionen auf andere Menschen(-gruppen) führen: Im Zusammenwirken mit sozialen und kulturellen Prozessen kann es zu Marginalisierung und Verfolgung kommen (Erdheim 2004: 93).

[124] Der Ethnologe und Psychoanalytiker George Devereux stellt die These eines ethnischen Unbewussten auf und meint damit den Teil des gesamten Unbewussten, das in vergleichbarer Art auch den meisten anderen Mitgliedern einer relativ stabilen Gruppe eigen ist. „Es setzt sich aus dem zusammen, was jede Generation, entsprechend den fundamentalen Anforderungen ihrer Kultur selbst zu verdrängen lernt und dann ihrerseits die folgende Generation zu verdrängen zwingt. Es verändert sich ebenso wie die Kultur und wird ebenso wie diese durch eine Art ‚Unterweisung' überliefert" (Devereux 1974: 23-24). Mit den Methoden der Kulturwissenschaften lässt sich diese These kaum überprüfen. Devereux' Folgerung eines vergleichbaren Inhalts des Unbewussten als Schattenriss einer als homogen begriffenen Kultur ist im Rahmen aktueller Kulturtheorien allerdings mehr als problematisch. Auch die Zusammenführung des Ethnoskonzepts – eines bewussten Wirgefühls – mit unbewussten Inhalten, die nicht geteilt und damit potenziell kulturell aktiv werden können, ist in der Weise nicht denkbar. Devereux' Ansatz weist auf eine Dimension hin, die mit kulturwissenschaftlichen oder psychoanalytischen Methoden und Theorien allein nicht erschließbar ist. Zu klären wäre, ob und wie Unbewusstes kulturell

kulturelle Erinnerungspraktiken, zeigt allerdings einen Ausweg aus dem Dunkel des möglicherweise „kulturellen Unbewussten“ durch die Fokussierung auf Latenz. Er arbeitet mit Sigmund Freud, der in seinem Buch über Moses die individualpsychologischen Begriffe von Verdrängung, Latenz und Wiederkehr des Verdrängten in eine Kulturtheorie integriert.[125] Jan Assmann verarbeitet dies nun für die kollektive Ebene weiter: „Verdrängung heißt auf kultureller Ebene Abdrängung vom Zentrum in die Peripherie, vom Hauptstrom in die Unterströmungen, möglicherweise auch Verfolgung und Bücherverbrennung, aber nicht absinken in ein kollektives Unbewusstes. Es gibt kulturelle Orte der Latenz“.[126] Latenz ist kein psychisches Verdrängen sondern „symbolisches Verschweigen“, ist das Überleben von Erinnerungen jenseits des „offiziellen Diskurs[es]“, so Jan Assmann.[127] Verdrängung steht in seiner Konzeption synonym für Vergessenmachen. Die Latenz von Erinnerungen führt anstatt zum Vergessen jedoch häufig zu deren Bewahrung, argumentiert Assmann weiter.

Die Frage nach empirisch belegbaren Zusammenhängen vom Unbewussten sowie Kultur und Gruppe kann hier nicht geklärt werden, so dass ich Ansätze zu ersterem eher zu Interpretationsversuchen heranziehen werde. Von dem Grenzbereich vermuteter Zusammenhänge von Unbewusstem und Kultur an den Rändern von Ethnos, dem Fremden und „Erinnerungsströmen“ wende ich mich daher Ansätzen zu, die die mit kulturwissenschaftlichen Methoden fassbaren Folgen von leidvollen Erfahrungen im Erinnern und Nichterinnern von Individuen und Gruppen ansprechen.

Sind erlebte Traumata (mit-)teilbar und können dementsprechend Teil einer (Erinnerungs-)Kultur werden? Mario Erdheim argumentiert, „dass traumatische Erfahrungen in der Regel nicht vergesellschaftet werden können. Gefühle der Scham verhindern, dass ein traumatisches Erlebnis anderen mitgeteilt werden kann und somit Eingang ins ‚kommunikative Gedächtnis‘ findet“.[128] Im Rahmen der Assmann‘schen Definition des kommunikativen Gedächtnisses erscheint das zutreffend. Solange jedoch die Erfahrungen und damit verbundene Erinnerungen und Emotionen nicht vollständig verdrängt wurden, kann die Spannung des Erlebten zwischen Erinnern und Verdrängen für die Umgebung als eine Art ständiges Fragezeichen im Raum stehend wahrnehmbar sein. Die Scham, die Erdheim anspricht, und auch das Schweigen sind spürbar und ein „Zeichen“. Davon berichtet

„aktiv“ sein kann. Kann z. B. kategorische Abgrenzung, Abwehr von „Verunreinigung“, wie sie um das Xueta-Feld begegnen und von Akteuren in einer Weise kommentiert werden, dass manchmal der Eindruck zurückbleibt, dass mehr dahinter steht, als gesagt wurde oder gesagt werden konnte, um weitere Erkenntnisse ergänzt werden und können diese Ebenen in der Praxis zugänglich gemacht werden? Legen sich Gewährsleute „auf die Couch“, und wenn ja, wie viele, um vergleichbare Ergebnisse zu erzielen?

[125] Freud 1964, zitiert nach Assmann 1999: 17.

[126] Assmann 1999: 23.

[127] Assmann 1999: 29, 31.

[128] Erdheim 2004: 101.

eine Vielzahl von Xueta-Gewährsleuten. Das Schweigen wirft bei den Nachkommen Traumatisierter Fragen auf, die bleiben. Die Psychoanalytikerin Ilse Grubrich-Simitis spricht beispielsweise vom „pact of silence" in den Familien von Holocaustopfern:

> „Es hat sich gezeigt, dass die Opfer nicht selten das während der Verfolgung erlebte auf Dauer verleugnen müssen. In den Familien kam es zum ‚pact of silence', der es den Eltern erleichterte, wider besseres Wissen eine Illusion aufrecht zu erhalten, die sich vielleicht so umschreiben lässt: All das kann nicht wahr gewesen sein; vielleicht ist es doch nur ein Alptraum, aus dem ich eines Tages noch erwachen werde. […] Indem die Spuren, die das Trauma im Gedächtnis der Verfolgten hinterlassen hat, auf diese Weise ständig entwirklicht werden, vermögen sie nicht Erinnerungscharakter und damit Vergangenheitsqualität zu gewinnen."[129]

Den nachhaltigen Einfluss des beredten Schweigens auf die eigene Person beschreibt Eli, der Sohn von Holocaustüberlebenden, in Helen Epsteins „Kinder des Holocaust": „Ich habe immer gespürt, dass bei uns zu Hause irgend etwas anders war, aber es blieb unangreifbar. Ich spürte, dass sich ein Geheimnis, irgendetwas Eigenartiges mit der Vergangenheit, mit dem Ort verband, wo ich auf die Welt gekommen bin. Was aber, das wusste ich nicht."[130] Als ihn seine Mutter schließlich doch informierte, schildert er seine ambivalente Haltung zur Familiengeschichte so: „Ich wollte es hören, und ich wollte es nicht hören, und ich hatte ungewöhnlich große Schwierigkeiten zu behalten, was sie mir erzählt hatte."[131] Diese Erscheinungen werden als sekundäre Traumatisierung oder „Second Generation Syndrome" bezeichnet.[132] Der mallorquinische Journalist und Xueta Miquel Segura spricht in einer seiner Kolumnen über die Schwierigkeit, ein Mahnmal für die Xueta-Verfolgung in Palma zu errichten und führt das auf einen gesamtgesellschaftlichen *pacto de silencio* zurück, einen „schweigenden Konsens", der Xuetes und Nichtxuetes in einem spannungsvollen Schweigen, das auf die offene Diskriminierung folgte, weiterhin identifikatorisch aneinander bindet.[133] Doch lassen sich diese Annahmen für relative kurze Zeitstrecken auf Dynamiken übertragen, die einen Zeitraum von etwa 600 Jahren ausmachen? Wenn dieser Zeitraum in Relation zu den sich wiederholenden traumatischen Erfahrungen gesetzt wird, sind die Annahmen übertragbar. Vor dem historischen Hintergrund fortlaufender Retraumatisierung[134] durch Inquisiti-

---

[129] Grubrich-Simitis 1984: 18-19.

[130] Epstein 1987: 22.

[131] Epstein 1987: 24.

[132] S. Epstein 1979 und Danieli 1998. Für eine Übersicht der psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung vgl. Kansteiner 2004.

[133] Segura, Miquel. Un memorial xueta de todos. *Última Hora*, 9.4.2007, o. S.

[134] Nach dem Psychoanalytiker Claus-Dieter Rath können „Eindrücke, Erlebnisse auftreten, die dem Verdrängten so ähnlich sind, dass sie es zu erwecken vermögen. Dann verstärkt sich das Rezente

onsprozesse, die Ausgrenzung im Ghetto, die mehrmals drohende Deportation, durch Verspottung und Ächtung scheinen die Nachfahren der Zwangsgetauften in einer gleichsam zeitlosen Spannung „gefangen". Das Erlebte kehrt in jeder Generation wieder. Zu dem schamvollen Schweigen der Eltern über ihre erlebte Diskriminierung kommen irgendwann das eigene Erleben von Ausgrenzung und damit eine vermeintliche Einsicht in deren verschwiegene Erinnerung dazu. Erfahrungen werden nicht kommuniziert, sondern selbst erfahren. Sie werden nicht verglichen, sondern scheinen ein immer gleiches Versatzstück zu sein. Die kommunikative Sinngebung fehlt – und damit auch die Erfahrung einer zeitlichen Entwicklung und Hoffnung auf Veränderungsmöglichkeiten. Zudem erinnert die Mehrheitsgesellschaft die Xuetes stets an ihr Stigma, Namen, Wohnort, kurz: das kulturelle Gedächtnis trägt zum Fortbestand der Xueta-Ausgrenzung bei. In Anlehnung an Epstein könnte man hier von einem „Enduring Generational Phenomenon" sprechen. Über Jahrhunderte befanden sich Xuetes in einer Doublebind-Situation[135], in der ein widersprüchliches Gebot wie das sprichwörtliche „Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass" formuliert wird. Der Empfänger dieser Nachricht sieht sich in einer unentrinnbar geglaubten Zwickmühle, die seine Agency lähmt, da die getroffene Entscheidung immer als die falsche erscheint. „Pass dich uns an, aber komm uns nicht nahe", könnte die kulturelle Nachricht der Mehrheitsgesellschaft an die Xuetes zusammengefasst werden. In dieser Situation fällt die Entwicklung einer individuellen und kollektiven Agency auch im Hinblick auf Inhalte des Erinnerns und eine Deutungsermächtigung und dementsprechende Desidentifikation mit (Erinnerungs-)Eliten schwer. Ein kleiner Teil der heute erwachsenen Kinder der diskriminierten Xuetes haben es sich zur Aufgabe gemacht, eben diese Inhalte und deren Deutung zu ergründen und in diesem Zug Xuetasein aus einer lähmenden Bindung zu lösen und neu zu definieren, während die meisten Nachkommen von Xuetes die Gunst des Vergessens im Rahmen aktueller komplexer kultureller Angebote für persönlich vorteilhaftere Identifikationsressourcen nutzen.

Macht, Erinnern und Vergessenmachen hängen zusammen. Neben der Erinnerungshoheit von Eliten ist in den Erinnerungs- bzw. Nichterinnerungspraktiken von Xuetes, in ihrer Oral History und in aktuellen Identifikationspraktiken auch ein eigener Ermächtigungsfaktor zu erkennen: Macht und Ohnmacht sind dementsprechend relative Analysekategorien. Xuetes weisen auf geheime jüdische Erinnerungsobjekte hin, auf Stolz im familiären Rahmen und auf Erzählungen von Leid ferner und naher Vorfahren. Claus-Dieter Rath relativiert die Machtfrage in Bezug auf den Widerstand marginalisierter Akteure. Mit Foucault bezieht er sich auf die

---

durch die latente Energie des Verdrängten, und das Verdrängte kommt hinter dem Rezenten mit seiner Hilfe zur Wirkung" (Rath 1989: 72).

[135] Doublebind ist eine Kommunikationstheorie und wurde von einer Gruppe um den Ethnologen Gregory Bateson entwickelt, um zum Verständnis schizophrener Erkrankungen beizutragen (Bateson/Jackson/Haley 1956). Freilich geht es im Xueta-Feld nicht um Schizophrenie oder Pathogenese. Im Zentrum meiner Frage steht der Zusammenhang von Ethnogenese und widersprüchlicher Kommunikation.

Diskursordnungen, die kulturelles Vergessen und Vergessenmachen bedingen. Rath betont,

> „dass die Subjekte nicht passive Opfer eines autoritären Zwangs sind. Jenseits des offiziell betriebenen Vergessenmachens können sich aufgrund eigenen Erlebens, tradierter Erfahrungen (Erzählungen der Eltern, Großeltern, Lektüren) oder privat gehüteter Zeugnisse auch unter strengsten Herrschaftsverhältnissen einzelne Subjekte oder Gruppen sehr wohl Erinnerungen an Sachverhalte bewahrt haben“[136].

Aus dem offiziellen Diskurs ausgeschlossenes Erinnern kann nach Jan Assmann von den marginalisierten Akteuren als besonders wichtige und gleichsam erhabene Erinnerung tradiert werden. Assmann nennt das Mythomotorik:

> „In der Folge schwerer, katastrophaler Traditionsbrüche bildet sich eine Erinnerung heraus, die eine unwiederbringliche Vergangenheit als Heroisches oder Goldenes Zeitalter verklärt im Sinne eines Gegenbildes zur mangelhaften Gegenwart, um aus dieser Erinnerung die Energie und ‚Motorik‘ zu einer revolutionären Neugestaltung zu beziehen.“[137]

Nun verklärt keiner der heute um eine Redefinition der Xueta-Kategorie bemühten Xuetes die Zeit ihrer Großeltern als „gute alte Zeit“ oder plant eine „revolutionäre Neugestaltung“, doch wird die jüdische Epoche Mallorcas durchaus als Grundlage mythomotorischer Narrative herangezogen, um zu unterstreichen, wie schmerzlich sie die identifikatorische Brüchigkeit empfinden, die die erinnerte Zerstörung der jüdischen Kultur hinterlassen hat. In den Abschnitten zur Mahnmalsdebatte (Kap. 4.3.) und um Kulturerbeprozesse (Kap. 5.2.) wird dies beispielhaft deutlich.

Treten Erinnerungsprozesse zuweilen an die Oberfläche eines größeren Kollektivs, kann es zu Debatten um ihre Verankerung im öffentlichen Raum kommen. Welche Implikationen kann z. B. ein Mahnmal für das Erinnern und Vergessen haben? Erinnern beziehungsweise Nichterinnernwollen sind zentrale Bedürfnisse, die auch die Auseinandersetzungen von Xuetes und Nichtxuetes um ein bis heute noch nicht realisiertes öffentliches Denkmal durchziehen. Jan Assmann sieht in Orten der Erinnerung, wie Museum und Denkmal es sind, die Repräsentationen des offiziellen Selbstbildes einer Gesellschaft: ihr monumentales Gedächtnis.[138] Am Beispiel des seinerzeit in Deutschland noch fehlenden nationalen Holocaustmahnmals weist er auf Latenzen im monumentalen Gedächtnis hin, die meist auf traumatische gesellschaftliche Erschütterungen verweisen. Das Fehlen eines Erinnerungsortes oder -objekts und die Latenz der Erinnerung deuten aber nicht auf ein Absterben der Erinnerungen hin. „Negative“, im Sinne nicht vorhandener „Symbole können dau-

[136] Rath 1989: 71.

[137] Assmann 1999: 29.

[138] Assmann 1999.

erhafter und wirksamer sein als positive".[139] Erdheim nähert sich den Formen des Erinnerns aus „Sicht der Herrschaft" und aus „Sicht der Beherrschten": Bereits das Errichten eines Denkmals sei ein Akt der Macht. Am Beispiel der Kriegsdenkmäler zeigt er eine eigentümliche Verflechtung von Erinnern und Vergessen. Zwar soll an die heroischen und „unsterblichen Helden" erinnert werden, durch dieses Bild wird ihr tatsächlicher Tod und das Leid jedoch ausgeblendet und ins Abseits der offiziellen Erinnerung gedrängt.[140] Aus der Perspektive der Beherrschten ist Erinnern zunächst einmal schwierig, da es häufig um vom offiziellen Diskurs marginalisierte, unter Umständen traumatische und damit schwer (in einer Sprache des Denkmals) verbalisierbare Erfahrungen geht. Das Erinnernwollen an die Geschichte der Ausgrenzung und des Leids setzt die Loslösung von der Identifikation mit den Mächtigen voraus. Die Redefinition der eigenen Position kann im Extremfall von einem Sinnverlust begleitet werden, der wiederum weitere Redefinitonen bedingen kann.[141] Sinn für sich über die fehlende und „passende" Erinnerung (wieder-)herzustellen und im Konsens oder der Konfrontation mit beteiligten Akteuren in den öffentlichen Raum einzupassen oder herauszuhalten – in dieser Art ließe sich die öffentliche Debatte und ihre Latenzen bezüglich des Xueta-Mahnmals zusammenfassen.

Abschließend führt uns der Ansatz des kulturellen Traumas wieder stärker in das Erinnern zurück, das dem schamvollen Schweigen und kultureller Entwurzelung entgegenwirken will. Die Ethnologen Katharina Schramm und Nicolas Argenti stellen die These auf, dass ein Trauma als kollektiv erlebt werden kann und seine Bedeutung über Generationen hinweg kulturell tradierbar ist.[142] Eine Vorbedingung für die Tradierung von Traumata kann das Schweigen über die Verbrechen sein: Symptom einer Schutzhaltung und von Scham, kann es Familienangehörige verunsichern und ein nachhaltiges Klärungsbedürfnis bei ihnen auslösen. Die Ethnologin Carol Kidron hat in einer vergleichenden Untersuchung von Nachkommen von Holocaust- und kambodschanischen Diktaturopfern aufgrund des verbreiteten Schweigens der Betroffenen – aus Sicht der Forschung eine methodische Herausforderung, die in diesem Kapitel bereits mehrfach deutlich wurde – die Wichtigkeit der Fokussierung auf Beobachtungen von Gesten, Blicken, Körperhaltungen etc. unterstrichen, über die die traumatische Vergangenheit Eingang in die Familien der Nachkommen gefunden hat, die häufig als eine nicht vergehende diffuse, dunkle Wolke beschrieben wurde.[143] Jenseits des Schweigens und der Andeutungen sind aber auch explizite Erinnerungs- und Tradierungspraktiken sichtbar.[144] Beispiels-

[139] Assmann 1999: 32.

[140] Erdheim 2004: 100.

[141] Mario Erdheim und Maya Nadig nennen dies auch „soziales Sterben" (1979).

[142] Argenti/Schramm 2010.

[143] Kidron 2010.

[144] Von einer neuen Praxis, den Holocaust am Übergang von „lived memory" zu „historical memory" zu erinnern, berichtet die New York Times aus Israel: Nachkommen von Überlebenden lassen sich die eintätowierten Auschwitznummern ihrer Großeltern ebenfalls in die Haut stechen. „Provokation und Information der Umwelt", „Überbrückung der Abgründe, die das

weise stellt Jackie Feldmann die „Nationalisierung“ persönlicher Erinnerungen von KZ-Überlebenden in der israelischen Identifikationspolitik dar, die über gemeinsame Reisen junger Israelis und Überlebender in die ehemaligen KZ-Lager stattfindet, wo die Zeitzeugen vor Ort von ihren Erfahrungen erzählen.[145] Nach dem Soziologen Ron Eyerman entsteht ein kulturelles Trauma im Gegensatz zum individuellen, psychologisch definierten Trauma durch die intergenerationale Überlieferung:

> „Cultural trauma refers to a dramatic loss of identity and meaning, a tear in the social fabric, affecting a group of people that has achieved some degree of cohesion. In this sense, the trauma need not necessarily be felt by everyone in a community or experienced directly by any or all. While it may be necessary to establish some event as the significant ‚cause‘, its traumatic meaning must be established and accepted, a process which requires time, as well as mediation and representation.“[146]

Als Beispiel bezieht sich Eyerman auf den Zusammenhang von Repräsentationen der Sklaverei in den USA und aktuellen Identifikationsprozessen. Trauma erscheint hier viel weiter gefasst als die Second-Generation-Definiton: Es geht weniger um die Auswirkungen eines akuten Traumas, vielmehr stellt es eine kulturelle Erinnerungsressource zum Aufbau oder der Stärkung emanzipatorischer und kollektiver Identifikation dar. Zusammenfassend ist die Bedeutung des Schweigens und der Andeutungen für den Erinnerungswunsch von Nachkommen Traumatisierter und die Deutung von Erinnerung an nicht notwendigerweise selbst erlebte Traumata als Ressource für Identifikation mit einer Gruppe für die Analyse von Erinnern und Nichterinnern von leidvollen Erfahrungen von Xuetes anwendbar.

Die Xueta-Kategorie(n) und die vielfältigen Praxen, die diese mit neuem Leben füllen, ist/sind überspitzt gesagt Aktualisierungen, Neudeutungen und Umformungen der Vergangenheit. Die Protagonisten verstehen sie weniger im Sinn archivarisch gestützter Rekonstruktion – die es auch gibt –, sondern mehr als das Nachforschen, welche verschüttet geglaubten kulturellen „Wurzeln“ noch in ihnen lebendig

Holocausttrauma in die Familien der Überlebenden reißt“, „Erinnerung, wenn alle Zeitzeugen gestorben sein werden“: Mit diesen Motivationen begründen die Nachkommen ihren Schritt, der von ihren Großeltern unterschiedlich aufgenommen wird. Einige küssten die Tätowierung ihrer Enkel, andere schüttelten fassungslos den Kopf. Die Einschreibung einer nicht selbst erlebten traumatischen Erinnerung auf den eigenen Körper passt in den Ansatz des kulturellen Traumas, erweitert ihn sogar um eine körperperformative Ebene, die versucht, über das Symbol der Entmenschlichung am eigenen Körper die erinnerten Erfahrungen der Großeltern als Teil der jüdischen Schicksalsgemeinschaft „lebendig“ zu halten, sie nicht loszulassen und zugleich potenziell für alle sichtbar zu machen (Rudoren, Jodi. Proudly bearing elders‘ scars, their skin says ‚never forget‘. The New York Times, 30.9.2012. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2012/10/01/world/middleeast/with-tattoos-young-israelis-bear-holocaust-scars-of-relatives.html?pagewanted=all&_r=0; Stand 30.10.2012).

[145] Feldman 2010: 103-134.

[146] Eyerman 2001: 2.

sind. Wie und mit wem kann beispielsweise jüdische Küche zelebriert werden? Wer waren meine Vorfahren? Wie sah der Schmuck aus, den Xueta-Silberschmiede herstellten? Oder was ist in Palma an jüdischem „Erbe“ vorhanden, wie kann man es nutzen und bekannt machen? Gibt es noch mehr Leute, mit denen man einen Verein zur Erforschung von Xueta-Geschichte gründen könnte? Oder eine Zeitschrift? Im Hintergrund dieser aktuellen Entwicklungen steht die als vielfältige genutzte und zitierte Ressource einer langen Geschichte kultureller Begegnungen und Konfrontationen in Mallorca, die im folgenden Kapitel ausführlich dargestellt wird.

3. Kreuzweg der Religionen: Ethnohistorie der Juden, *conversos* und Xuetes in Mallorca

Die Insel Mallorca hat eine lange Geschichte, in der Migrationen, kulturelle Kontakte und Konflikte eine große Rolle spielen. Während der Feldforschung hat sich gezeigt, dass Vertreter der untersuchten Gruppe historische Narrative umdeuten und zur Untermauerung heutiger Identifikationsprozesse einsetzen. Darüber hinaus wurde deutlich, dass Gewährspersonen ihre Positionierung zu der Kategorie Xueta im Wesentlichen über eine Klärung latenter Erinnerungen und damit einhergehender Emotionen wie Scham, Wut und Stolz zu erreichen versuchen. Für ein vertieftes Verständnis der aktuellen Redefinitionsprozesse von Xuetes ist eine detaillierte Einführung in die Inselhistorie unumgänglich. Speziell die Geschichte der Juden, ihrer Zwangstaufe durch die christlichen Siedler im Mittelalter und die Genese der Xuetes als jüdische Christen wird im Folgenden von der Spätantike bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts ausführlich nachgezeichnet, um die gegenwärtigen Identifikationsprozesse der Gewährsleute, die immer wieder Rückbezüge auf eine für sie unabgeschlossene Vergangenheit nehmen, nachvollziehen zu können. Mallorca liegt auf halber Strecke zwischen Spanien und Nordafrika im Mittelmeer, auf der Ost-West-Achse in Richtung der Straße von Gibraltar – auf einer maritimen Kreuzung. Mit den alle paar Hundert Jahre von einer anderen Küste des Mittelmeeres oder von noch weiter entfernt anrollenden Besiedlungs- oder Eroberungswellen

kamen mit den Phöniziern, Griechen, Römern, Juden, Arabern, Berbern, Katalanen usw. jeweils neue religiöse Vorstellungen und Praktiken auf die Insel. Die Römer überformten die Kultur der talayotischen Bewohner, die Christen zerstörten das römische Pantheon. Die arabisch-muslimischen Eroberer bauten über die christliche Basilika in Palma ihre Große Moschee, die almohadischen Berber verfolgten Christen und Juden. Die katholischen Katalanen vertrieben die Muslime und bauten die heute noch existierende Kathedrale auf die Trümmer der Großen Moschee. Bald darauf zwangen sie die zunächst tolerierten Juden zur Entscheidung Tod oder Taufe. Die Synagogen Mallorcas wurden zu Kirchen geweiht, doch in diesen fanden die Zwangskonvertierten keinen Platz: Die Geschichte der Xuetes begann und wird bis heute fortgeschrieben.

In diesen tiefgreifenden Transformationen der Inselkulturen scheint Religion stets als eines der Symbole des kulturell Anderen auf, mit dem um Macht und Herrschaft gerungen wurde. Marginalisierung und Vernichtung des Anderen überwogen Phasen der Koexistenz. Um sich als herrschende Macht zu identifizieren, brauchen Menschen den kulturell und religiös Anderen und dessen Unterwerfung als Bestätigung ihrer Position: politisch, wirtschaftlich und kulturell. Die einzige seit der Antike auf den Inseln überdauernde ethnische Gruppe, die allerdings nie eine politische Führungsposition einnahm, waren die Juden. Ihre besonders im Hochmittelalter von gewalttätigen Auseinandersetzungen mit der christlichen Mehrheit gekennzeichnete Geschichte kann mit Recht als eine Art Kreuzweg bezeichnet werden: Christen taten Juden die Gewalt an, die sie selbst den Juden als historisches Verbrechen vorwarfen, den Mord an Jesus.

Die folgenden Ausführungen zu den Konfrontationswellen und ihren Auswirkungen unter kulturellen Gruppen, Eliten und Randständigen, „Einheimischen“ und „Fremden“, ermöglicht es, die Nachwirkungen der Geschichte bis in die heutige Zeit besser zu verstehen. Sie bilden die notwendige Hintergrundinformation für die aktuellen Identifikationsprozesse von Xuetes und anderen Mallorquinern, die sich massiv auf historische Ressourcen stützen.

3.1 Die jüdische Gemeinschaft von der Antike bis zur Zwangstaufe 1435

Der Beginn der jüdischen Geschichte der Iberischen Halbinsel liegt im Dunkeln. Die Anfänge vermutet der Historiker García Iglesias im 1. Jahrtausend v. Chr. im Zuge der phönizischen und anschließenden griechischen Besiedlung. Er führt sichere archäologische und auch schriftliche Belege für jüdisches Leben in der Epoche des Römischen Imperiums an, als deren frühester Beleg die Reste der Synagoge von Elche aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. gelten können.[147]

[147] García Iglesias 1978: 31-38, 55.

García Iglesias hält die Existenz einer jüdischen Siedlung auf den Balearen oder zumindest von Handelsbeziehungen zwischen den Inseln und Palästina aufgrund einer hebräisch beschrifteten Amphore aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., die im Museum von Ibiza aufbewahrt wird, für wahrscheinlich.[148] Ganz sicher wissen wir jedoch von der Anwesenheit von Juden auf den Balearen in der Spätantike: zum einen durch eine bleierne Grabplatte aus Santa Maria in Mallorca, die an das Begräbnis eines Schmuel Bar Chaggai erinnert und in das 5. Jahrhundert datiert wird,[149] zum anderen durch den Brief des menorquinischen Bischofs Severus von 417, der über die Zerstörung der Synagoge und die Zwangstaufe der Juden der Stadt Mahón in Menorca berichtet.[150] So liegt bereits in der Spätantike ein erster Fall von religiöser Zwangskonversion auf den Balearen vor.

Da die Balearen ein wichtiger Knotenpunkt des Handels zwischen Europa und Nordafrika waren, bemühten sich die verschiedenen politischen Großmächte des frühen Mittelalters, Mallorca ihrem Herrschaftsbereich einzuverleiben. Ostrom gelang es nicht, seine Macht im westlichen Mittelmeerraum zu festigen. Auch die Araber hatten nach der Eroberung des spanischen Festlands 711 während des Kalifats und späteren Emirats von Córdoba keinen Erfolg. Und zuletzt schafften es auch die Franken zu Beginn des 9. Jahrhunderts unter Karl dem Großen nicht, die Balearen an die von ihnen kontrollierten Spanischen Marken im Norden des heutigen Kataloniens anzubinden.[151]

Auf dem Festland etablierte sich im islamischen Al-Andalus ein Mit- oder besser Nebeneinander von Muslimen, Juden und Christen. Zwar mussten die Juden und Christen als *dhimmis*, „Schutzbefohlene", eine Abgabe (*dschizya*) entrichten, wurden aber als Angehörige einer dem Islam ähnlichen monotheistischen Religion toleriert.[152] Die spanischen Termini *mozarabe* („der Arabisierte", Christ unter muslimischer Bevölkerung), *mudejar* („Untertan", Moslem unter Christen) und *muladi* („von gemischter Herkunft", christlicher Konvertit zum Islam) sowie – im christlichen Herrschaftsbereich – *converso* (jüdischer Konvertit zum Christentum) und *morisco* (muslimischer Konvertit zum Christentum) verdeutlichen die Dynamik und Aufeinanderbezogenheit von Identifikationen und die Rolle von Religion als sozialem Statusmerkmal in dieser multiethnischen Gesellschaft. Dass es unter der fundamentalistischen Almohaden-Dynastie zunehmend Spannungen zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen gab, lassen Pogrome gegen Juden in Córdoba und Granada bereits im 11. Jahrhundert erkennen. Eine gegenseitige kulturelle Befruchtung hat das Zusammenleben aber allemal bewirkt, was nicht zuletzt am Bei-

---

[148] García Iglesias 1978: 50-51.

[149] Sie ist in Palma im Museo de Mallorca ausgestellt.

[150] Eine neue und aus dem Lateinischen ins Englische übersetzte Herausgabe des Severus-Briefes nahm Scott Bradbury vor (1996).

[151] Abulafia 1994: 4.

[152] Cohen 2005: 68-70.

spiel der umfangreichen Arbeiten der mozarabischen und jüdischen Gelehrten der Übersetzerschule im lange islamischen, dann im 12. Jahrhundert christlichen Toledo deutlich wird. Das Verschieben und Überschreiten politischer, ethnischer und religiöser Grenzen kennzeichnet die gesamte mittelalterliche Geschichte Iberiens und der Balearen.

Nachdem Mallorca 902 Teil des islamischen Emirats von Córdoba geworden war, gibt es erst wieder während eines christlichen Rückeroberungsversuchs knappe Hinweise zu Juden in Medina Mayurka, wie das heutige Palma genannt wurde. Der katalanische Graf Ramon Berenguer III. versuchte 1114-1115 die almohadischen Herrscher der Insel mit einer Flotte pisanischer Schiffe zu vertreiben. Im Zuge der Kämpfe berichtet der Begleiter Ramons, Lorenzo Veronese, dass Juden in Mayurka lebten – mehr nicht.[153] Danach gibt es wieder eine mehr als 100 Jahre dauernde Lücke in der Überlieferung. Erst mit der Eroberung Mayurkas durch den aragonesischen König Jaume I. (1208-1276) im Jahr 1229 und der Gründung des Königreichs Mallorca (1276-1343) erfahren wir wieder mehr über jüdisches Leben dort. Die mallorquinischen Juden scheinen unter der Politik der fundamentalistischen Almohaden, die Nichtmuslime zunehmend ausgrenzte, gelitten zu haben. Mit der finanziellen Hilfe jüdischer Gemeinden in Katalonien unterstützten sie Jaumes I. Invasion.[154] König Jaume I. ließ den an der Eroberung Beteiligten als Wertschätzung ihrer Hilfe üppige Ländereien und Besitztümer zukommen. Neben den christlichen Neusiedlern aus Katalonien, Marseille und Montpellier, Pisa und Genua wurde auch Land an autochthone sowie aus Südfrankreich und Nordafrika zugewanderte Juden verteilt.[155] Ein jüdischer Wohnbereich befand sich während der arabischen Epoche nahe dem Verwaltungszentrum Almudaina in der Medina (urbanes Zentrum) von Mayurka. Die Elite der Juden war, ebenso wie ihr Gegenstück in der muslimischen Gesellschaft, gebildet und mit weiteren jüdischen Gemeinden im Mittelmeerraum vernetzt. Besonders zeichnete sie aber ihre Mehrsprachigkeit aus. Dies machte sich der neue christliche König Jaume I. bei der Besiedlung und dem Aufbau der Verwaltung zunutze. So war es beispielsweise Rabbi Selomó aus Mayurka, der das Dokument in arabischer Sprache verfasste, das die muslimischen Herrscher der Nachbarinsel von der Eroberung Mallorcas in Kenntnis setzen sollte.[156] Insgesamt scheinen die gebildeten Juden der Iberischen Halbinsel eine Art kulturelle Brückenfunktion zwischen Christen und Muslimen der damaligen Zeit dargestellt zu haben: Unter den katalanischen Eroberern war Astruch Bonsenyor aus einer vornehmen jüdischen Familie in Barcelona, der als Jaumes I. Übersetzer den Eroberungszug begleitete; unter dessen Vermittlung wurden die mallorquinischen Juden dem direkten Schutz des Königs unterstellt.[157] In der kommenden

[153] Cortès i Cortès 2000: 44.

[154] Abulafia 1994: 78.

[155] Abulafia 1994: 7.

[156] Planas 2006: 19.

[157] Cortès i Cortès 2000: 47.

Zeit wuchs die jüdische Gemeinde und verfügte über mehrere Wohnbereiche in der Hauptstadt, nun Ciutat de Mallorca genannt. Die wenigen verbliebenen Muslime, die nicht geflohen, getötet oder in die Sklaverei verkauft worden waren, scheinen sich bis zum Ende des 13. Jahrhunderts in die christlichen Gesellschaft assimiliert zu haben.[158] Auf den Grundmauern der geschleiften Moscheen wurde gleich nach der Eroberung mit dem Bau von Kirchen begonnen. 1230 legte man den Grundstein für die imposante Kathedrale La Seu, in der später die Zwangstaufe der Juden stattfinden sollte. Die Nachbarinseln Ibiza und Menorca wurden ebenfalls im Laufe des 13. Jahrhunderts im Zuge der Reconquista christianisiert.

Mallorca war nicht nur ein Handelsplatz und Knotenpunkt für Waren, sondern auch für religiöse Identitäten. Neben den bis dahin meist blutigen Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Gruppen gab es aber auch friedlichere Ansätze, den anderen von der Überlegenheit seiner Religion zu überzeugen. Ramon Llull (1232, Palma de Mallorca – 1316, Tunis), Mystiker und Missionar, gründete im Norden Mallorcas das Kloster Miramar, wo er neben Arabisch und Hebräisch auch muslimische und jüdische Theologie unterrichtete. Selbst als Missionar in Nordafrika tätig, starb er jedoch auf der Rückreise von Tunis nach Mallorca, ohne bei Nichtchristen und den christlichen Königen und religiösen Autoritäten Gehör gefunden zu haben.[159]

Derweil blühte das jüdische Leben in Ciutat (dem heutigen Palma) auf. Die Gemeinschaft im Sinne einer sozialen und rechtlichen Körperschaft wurde als *aljama* bezeichnet.[160] Sie verfügte über eine komplette Infrastruktur für ein jüdisches Leben gemäß den Religionsgesetzen. Im Laufe ihrer Existenz lassen sich drei Friedhöfe, vier Synagogen, eine Bäckerei und ein Hospital nachweisen.[161] Auch ein Ritualbad (*mikve*) und weitere Gemeinschaftseinrichtungen muss es gegeben haben; darüber ist jedoch nichts überliefert. Nach einem Dekret von König Jaume II. war es sogar verboten, jüdische Kinder zu taufen, und falls sich junge Erwachsene zum Glaubenswechsel entschlossen, musste ihnen Bedenkzeit und vorherige Unterweisung in christlicher Religion zugestanden werden.[162] Neben dem ältesten Wohnbereich nahe der Almudaina, dem ehemaligen arabischen Herrschersitz, gab es auch nahe dem Hafen, im Bereich der späteren Handelsbörse Sa Llotja, jüdische Nachbarschaften.[163] Zum Ende des 13. Jahrhunderts befand sich das Kleine Judenviertel, die *call menor*[164], im Bereich um die heutige Sant-Bartomeu-Straße. Die *call* umfasst in den

[158] Abulafia 1994: 8.

[159] Abulafia 1994: 13.

[160] Vom arabischen الجماعة, *aljama*, „Gemeinschaft“.

[161] Ortega Villoslada 2001: 143-144; Pons 1984: 13, 82-83; Bernat i Roca 2005: 20-36; Isaacs 1936: 238; Aguiló, 1901/-02: 203.

[162] Isaacs 1936: 241.

[163] Font Poquet 2007: 16.

[164] Der Begriff leitet sich wahrscheinlich vom hebräischen קהל, *kahal*, „jüdische Gemeinde“, ab (Abulafia 1994: 85). Andere Ursprungserklärungen zielen auf das romanische *calle* für „Straße, Gasse“ ab.

katalanischen Sprachgebieten relativ geschlossene jüdische Wohnviertel. Dort stand auch die *sinagoga vella*, die Alte Synagoge.[165] Während bisher von Nachbarschaften, das heißt von relativ frei gewachsenen Strukturen gesprochen werden muss, ändert sich die Situation jedoch bald darauf, und die Freizügigkeit der Juden sowie die schützende Haltung der Herrscher Jaume I. und II. (1243-1311) von Mallorca wandelte sich unter König Nuno Sanç (1277-1324) von Mallorca zunehmend in Zwang und Ausbeutung.[166] Um 1300 wurde das Große Judenviertel, *call mayor*, geschaffen, in das die Juden nun per königliches Dekret umsiedeln mussten, um den Kontakt zu Christen auf ein Minimum zu reduzieren.[167] Die *call mayor* befand sich im heutigen Calatrava-Viertel, wo auch die Große Synagoge (*sinagoga mayor*) gebaut wurde. Ein Torbogen, der die Seitenwand der heutigen Jesuitenkirche Nostra Senyora de Monti-Sion bildet, sei der einzige Überrest von der prächtigen Synagoge („curiosam et valde formosam", heißt es in einem zeitgenössischem Dokument),[168] so die mündliche Überlieferung, der ich in Palma wiederholt begegnet bin. In den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts durften Juden noch Geschäfte und Werkstätten außerhalb der *call* besitzen, diese Erlaubnis wurde aber bald aufgehoben. 1315 wurden die gesamten Güter von König Nuno Sanç konfisziert, unter ihnen auch die Synagoge und der Friedhof.[169] Die Synagoge wurde bald darauf in eine Kirche umgewandelt, auf dem Friedhof eine Schiffswerft gebaut. Wegen der zunehmenden Enge in der *call* wurde es einigen Juden erlaubt, im Bereich der von den Templern besetzten Berberfestung Almudaina de Gumara, auch Almudaina dels Jueus („Burg der Juden") genannt, zu siedeln.

Um 1350 waren von den etwa 15.000 Bewohnern Ciutats etwas mehr als 20 % Juden, das heißt etwa 3.300 Personen. Ihren Lebensunterhalt verdienten sie größtenteils im Textilgewerbe, etwa als Schneider oder Seidenweber, im Handel und als Handwerker im Leder- und Silberschmiedgewerbe. Die Elite der Ärzte, Rechtsgelehrten, Rabbiner und Lehrer war eine recht kleine Gruppe.[170] Landwirtschaft, besonders Weinanbau, war in der weniger gebildeten Schicht verbreitet.[171] Die Gemeinde war innerhalb der Stadt eine rechtlich und steuerlich autonome Körperschaft und unterstand lediglich dem König. Es gab zwar im Mittelalter Bestrebungen der jüdischen Gemeinden in Kastilien und Aragón, sich zu einem Bund zusammenzuschließen, um ihren Interessen vor den christlichen Autoritäten mehr Gewicht zu verleihen, was aber scheiterte. Ihre inneren Angelegenheiten regelte ein Rat von acht „Ältesten" aus den vornehmeren Familien der Gemeinde. Sie wählten wiederum die *ne'emanim* (Sekretäre) und die Schatzmeister, die sich mit säkularen

[165] Cortès i Cortès 2000: 47-50.

[166] Baer 1961: 46; Planas 2006: 19.

[167] Abulafia 1994: 84.

[168] Isaacs 1936: 48-49.

[169] Abulafia 1994: 88, Ortega Villoslada 2001: 143-162.

[170] Bernat i Roca 2005: 37-38, 59-60.

[171] Planas 2006: 19.

Aufgaben befassten, und das *bet din* (Gericht), das meist aus drei *dayanim* (Richtern) bestand und die religiöse Rechtsprechung vornahm. Die von den Rabbinern ausgearbeiteten *takanot* regelten das Gemeindeleben. Sie sollten die Herausforderungen des Alltags mit den Religionsgesetzen in Einklang bringen. Im Laufe der Zeit änderte sich die innere Form der Regierung der *aljama* jedoch mehrmals, wobei wohlhabende Oligarchen immer mehr Einfluss gewannen.[172] Dennoch war die Gemeinschaft keineswegs so homogen, wie diese umfassenden Strukturen vermuten lassen: Am Ende des 14. Jahrhunderts war die Gemeinde, wie viele andere der Zeit in Iberien, in ein frommes und ein vom muslimische Philosophen Averroes (Muhammad Ibn Ruschd, 1126 in Córdoba – 1198 in Marrakesch) geprägtes Lager gespalten. Während die Traditionalisten um den Rabbiner Iona del Mestre die *halachah* (das Religionsgesetz) als einzige Autorität sahen, waren die Averroisten gemäß der aristotelischen Prägung ihres Vordenkers der Meinung, dass Vernunft und logische Argumente den Menschen leiten sollten.[173] Es gab aber auch Synkretisten, die anscheinend verschiedene religiöse Praxen hatten, ohne sich notwendigerweise mit einer Religion zu identifizieren. So wurde Mosche, der Sohn des angesehenen Gemeindevorstehers und Averroisten Yucef Faquim, 1391 beim König von anderen Juden als Agnostiker angezeigt, der sich über die Religion „lustig mache“: Er habe mit Christen zusammen Schweinefleisch und Wein zu sich genommen, als Jude die Synagoge besucht und zusammen mit seinen muslimischen Sklaven islamische Riten vollzogen.[174]

Im 14. Jahrhundert war die Situation der Juden zwar rechtlich immer schwieriger geworden, doch hatte sich, wie deutlich wurde, nach der christlichen Eroberung eine lebendige und differenzierte jüdische Kultur etabliert. In den Biografien zweier der letzten großen jüdischen Gelehrten der Insel spiegeln sich die Ereignisse wieder, die bald das Ende dieser Kultur in Mallorca bedeuten sollten. Schimon Ben Zemach Duran (1361 in Palma de Mallorca – 1444 in Algier) war ein Arzt, Astronom und Rabbiner. Er verfasste zahlreiche religiöse Schriften und Kommentare und praktizierte als Arzt. Als es 1391 in Mallorca zu Pogromen gegen Juden kam, gelang ihm mit seinem Vater und seinen Geschwistern die Flucht nach Algier, wo er zu einem der führenden Rabbiner und Kommentator der Ritualordnung der dortigen Gemeinde wurde. Jafuda Cresques (um 1350 in Palma de Mallorca – um 1427 in Sagres/Portugal) war der Sohn von Cresques Abraham (um 1325–1387, Palma de Mallorca) dem „Kompassjuden“. In der mallorquinischen Geografenschule wurden geografische und nautische Instrumente und Karten hergestellt. Jafuda assistierte seinem Vater dort 1375 bei der Herstellung des sogenannten Katalanischen Weltatlas, einer *mapa mundi*, die die gesamte damals bekannte Welt abbildete und erstmals die Erkenntnisse der Reisen Marco Polos und John Mandevilles einarbei-

[172] Baer 1966: 49.

[173] Planas 2006: 29-30.

[174] Baer 1966: 52-53, Planas 2006: 30.

tete.[175] Jafuda ließ sich bei den Pogromen 1391 taufen, um sein Leben zu retten, und nahm den Namen Jaume Ribas an. Er verließ daraufhin seine Heimatstadt und wurde seither zumeist mit dem „Meister Jaume aus Mallorca“ identifiziert, der das Wissen der Mallorquinischen Kartenschule zum Aufbau der von Heinrich dem Seefahrer gegründeten Institution in Sagres nutzte.[176] Nach neueren Erkenntnissen lässt der frühe Tod Jaumes am Anfang des 15. Jahrhunderts die Identifikation mit dem Meister von Sagres nicht zu. Unzweifelhaft ist allerdings die Fortführung der Mallorquinischen Kartenschule durch jüdische Konvertiten, die die Erkenntnisse Cresques Abrahams weiterentwickeln.[177]

Im Sommer des Jahres 1391 setzte im Süden Spaniens eine Welle von Pogromen gegen Juden ein, die im Laufe eines knappen Vierteljahres das ganze Land erfasste. Seit den Kreuzzügen und der Großen Pest, die auch die Iberische Halbinsel heimgesucht hatte, wurde die Haltung der breiten Bevölkerung den Juden gegenüber immer feindlicher. Soziale Unruhen brachen im 14. Jahrhundert auf dem ganzen Kontinent aus.[178] In Mallorca wurden um 1370 die Ernten immer karger. Der erste Überfall auf das jüdische Viertel im mallorquinischen Porreres fand bereits 1376 statt. So brauchte es nur einen kleinen Funken, um die Unzufriedenheit der Bevölkerung zu entfachen. Die Juden wurden für alles Unglück verantwortlich gemacht. In der Stadt Écija in Andalusien rief der Prediger Martínez 1391 das Volk dazu auf, alle Synagogen niederzureißen und die Juden zu taufen. Der König und andere Instanzen, die ein Interesse an den Juden als wirtschaftlichem Motor hatten, machten das „einfache Volk“ für die Verwüstungen verantwortlich.[179] Bald darauf wurden die jüdischen Wohnviertel von Sevilla bis nach Perpignan angegriffen und geplündert. Ein Drittel der etwa 600.000 spanischen Juden fand dabei den Tod, und ein weiteres Drittel ließ sich aus Angst um sein Leben taufen.[180] Im August 1391 versammelten sich mehrere Tausend Bauern vor den Toren Palmas und drangen in die Stadt ein, wo sie das jüdische Viertel in der Calatrava plünderten. Die Unruhen schwelten bereits seit Wochen und die Juden der umliegenden Städte waren von der Verwaltung nach Palma evakuiert worden. 300 Juden wurden umgebracht, einige Hundert konnten sich in die befestigten Gebäude der Stadt retten und überlebten das Massaker. Anderen gelang die Flucht von der Insel.[181] Nordafrika war nah und nahm viele Flüchtende auf, manche gelangten allerdings auch bis an das östliche

[175] Pinheiro Marques 1994: 649-651. Die großflächige Klappkarte befindet sich heute in der Bibliothèque Nationale in Paris.

[176] Reparaz 1928: 398-412.

[177] Llompart 1992: 78-79.

[178] Wolff 1971: 4-18.

[179] Baer 1961: 97.

[180] Beinart 1992: 177.

[181] Piferrer/Quadrado 1888: 211-213.

Ufer des Mittelmeers.[182] Die Unruhen dauerten mehrere Monate, und es kam immer wieder zu Angriffen auf die Stadt und die verbliebenen Juden, die von der Obrigkeit weitestmöglich geschützt wurden. In Mallorca stand das Pogrom in einem größeren Rahmen als Konflikt der verarmten Landbevölkerung mit dem städtischen Verwaltungs- und Konsumzentrum der Insel. Die Juden als Alliierte des Königs und als Symbol für die nimmersatte Stadt, die den produzierenden Bauern das Letzte abverlangten, wurden für die Krise auf dem Land verantwortlich gemacht. Um einen drohenden Bürgerkrieg zu vermeiden, gab die Verwaltung dem Druck nach und akzeptierte die Forderungen der Bauern. Man schaffte alle Steuern ab und annullierte alle Schulden, die die Bauern bei jüdischen Kreditgebern hatten.[183] Darüber hinaus forderte die Landbevölkerung den Übertritt der Juden zum Christentum – oder deren Tod. Die fortdauernde Flucht der Juden über das Meer wurde von der Verwaltung unterbunden, die sich eher um wirtschaftliche Verluste als um deren Sicherheit sorgte. In den kommenden zwei Monaten konvertierten 111 Juden. In den Listen werden nur in Einzelfällen Frauen oder Kindern aufgeführt; man kann davon ausgehen, dass nur die männlichen Familienoberhäupter erwähnt wurden und die Anzahl der Konvertiten also bei einigen Hundert liegt.[184] Die Taufe ging mit einem Namenswechsel einher: Issach wurde zu Antonius, Salamon zu Bernardus und Astruga zu Margarita. Als Nachname kam zum einen derjenige des Taufpaten in Frage. Zum anderen wurde von den Konvertiten meist der Name adliger und angesehener Bürger angenommen, von deren Patronat sie sich eine Schutzfunktion und soziales Prestige versprachen. So wurde einige Male Sagarriga gewählt, der Name des Stadtgouverneurs, der während des Pogroms versucht hatte, die Juden zu schützen. Aber auch die Adelsfamilie Safortesa stand mit ihrem Namen Pate.[185]

Die Existenz einer Restgruppe von Juden in Spanien und auf den Balearen wurde von den Christen weiterhin als Herausforderung der Sancta Ecclesia Catholica empfunden, die den Anspruch hatte, die allein selig machende und weltumspannende Religion zu sein: Wie konnten die Juden an den alten Gesetzen festhalten und den Messias verleugnen? Als wirtschaftlicher Motor und Kreditgeber wurden sie dennoch geduldet. Die Obrigkeit hatte zudem aus steuerlichen Gründen ein Interesse an der Wiederbelebung der *aljama*.[186] Kurz nach dem Pogrom wanderten

---

[182] In Thessaloniki, dem früheren Salonika, bestanden bis zu ihrer Vernichtung durch die nationalsozialistischen Besatzer zwei mallorquinisch-jüdische Gemeinden. Eine nannte sich *Kehilah Keduschah Ba'alei Teschuvah*, „Heilige Gemeinde der Glaubensrückkehrer“, und bestand aus den Nachkommen der zwangsgetauften Flüchtlinge, die dort wieder zum jüdischen Glauben zurückkehrten (Molho 1991: 8).

[183] López Bonet 2004: 56-59.

[184] Baer 1961: 102-103.

[185] Quadrado 1886: 294-312.

[186] Durch die Hungersnöte und die Große Pest war die Insel stark entvölkert. Weitere Juden, Konvertiten und sogar Muslime wurden von der Obrigkeit eingeladen, auf der Insel zu siedeln, um die Wirtschaft wieder zu beleben. Freigelassene russische, griechische, tscherkessische und türkische Sklaven formten freie Bruderschaften und heirateten in einheimische Familien ein

etwa 150 portugiesische Juden nach Mallorca ein.[187] 60 der getauften Familienoberhäupter entschieden sich, mit ihren Angehörigen in die *call mayor* zurückzugehen, da ihnen die Rückerstattung der Häuser, der geraubten Güter und der annullierten Schulden versprochen worden war. Juden wohnten nun neben konvertierten Nachbarn und neuen, christlichen Zuzüglern. Die Situation wurde „unübersichtlich" für die Obrigkeit, die, um weiterhin die Kontrolle zu behalten, die Juden ab 1393 beorderte, ein Zeichen auf ihrer Kleidung tragen: einen Kreis mit einer roten und einer gelben Hälfte.[188] In den *responsis* von Rabbi Schimon Ben Zemach Duran, der das Pogrom selbst miterlebt hatte, lässt der Autor im Exil durchblicken, dass er nicht an eine aufrichtige Konversion seiner Glaubensgenossen in Mallorca glaubte; er empfand Verständnis für diesen Schritt und hielt eine baldige Änderung der Verhältnisse und die Rückkehr zum alten Glauben für möglich. Er votiert dafür, die *anusim*, die „unter Zwang Getauften", gegebenenfalls wieder als Juden aufzunehmen, solange sie nicht freiwillig konvertiert waren.[189] In der rabbinischen Debatte über den Weinhandel zwischen emigrierten mallorquinischen Juden in Nordafrika und den Konvertiten in Mallorca wird deutlich, dass die Konvertiten sich noch als Juden und mit ihren exilierten früheren Nachbarn verbunden fühlten. Wein, der für den Gebrauch durch fromme Juden bestimmt ist, muss koscher sein, das heißt die Herstellung muss von der Traube bis zum Ausschenken des Weins von Juden durchgeführt werden. Hätten sich die Konvertiten nicht weiterhin als Juden verstanden, wäre ihr Wein nicht koscher gewesen und nicht zu ihren früheren Nachbarn, Bekannten und Familienmitgliedern verschifft worden. Dieses



Abb. 6: Altarretabel, 15. Jh., im Kloster St. Salvador, Mallorca. Darstellung der Legende von der Schändung des Kreuzes durch mallorquinische Juden (Foto: C. R.).

(Abulafia 1994: 222). Einige Gilden verboten allerdings allen Nichtkatalanen den Zutritt; vermutlich empfanden sie die Siedler als Konkurrenz ihrer sich gerade erst etablierenden ethnischen und ökonomischen Hegemonie (Cortès i Cortès 2000: 188).

[187] Baer 1961: 121.

[188] Porqueres 2001: 22.

[189] Braunstein 1936: 45.

Selbstverständnis wurde aber in Nordafrika aufgrund der Taufe nicht durchgehend akzeptiert: Der Status des Weins als koscher war umstritten.

Mittlerweile gründeten die Konvertiten die „Neue Bruderschaft" nach dem Vorbild bereits existierender christlicher Bruderschaften. Ihre Statuten von 1404 hatten einen nach innen integrativen und karitativen Charakter. Das absolute Verbot innerer Querelen und freier Rechtsbeistand lassen die Bruderschaft eher als soziale Fluchtburg unter Belagerung erscheinen. Die innerhalb der jüdischen Gemeinschaft gewachsenen Beziehungen wurden durch die Taufe nicht aufgegeben und sicherten im Rahmen einer christlichen Institution vorerst ihren Fortbestand.[190] Das Anlegen eines eigenen Friedhofs weist darauf hin, dass die Trennung von Altchristen und Konvertiten zu dieser Zeit bis in den Tod bestand. Zwar wurde die Integration der Juden in die christliche Gesellschaft mit aller Härte vorangetrieben, paradoxerweise schuf aber der unter diesen Umständen absurde Wunsch der Altchristen nach einer aufrichtigen Konversion und die berechtigten Zweifel daran eine soziale Grauzone, in der viele Neuchristen ein verdecktes Doppelleben zu führen begannen.



Abb. 7: Zwangstaufe der mallorquinischen Juden, dargestellt als Reuegeste (Foto: C. R.).

1413 kam der Dominikanermönch Vicent Ferrer (1350, Valencia – 1419, Vannes/Frankreich) nach Mallorca. Seine charismatischen Predigten in ganz Spanien, die das Ende der Welt in Aussicht stellten, und seine Hetze gegen Juden und Muslime hatten eine große Anzahl Juden aus Angst vor einer Wiederholung der Ereignisse von 1391 zur Konversion bewogen. Mit der Disputation von Tortosa 1413-1414, während der Juden gezwungen wurden, öffentlich ihren Glauben zu rechtfertigen, erreichte die Konversionswelle ihren vorläufigen Höhepunkt. In Mallorca war die Reaktion unter den Juden nicht anders, und die jüdische Gemeinde verlor wiederum einen Teil ihrer Mitglieder, während die Zahl der Konvertiten wuchs. Darüber hinaus erreichte Ferrer die Einrichtung eines unabhängigen Inquisitionstribunals für Mallorca, das die Konvertiten im Auge behalten sollte. Davor gab es lediglich ein

[190] Oeltjen 2010: 53.



Abb. 8: Mallorcas historisches Machtzentrum: Kathedrale La Seu und Königspalast Almudaina; ganz in der Nähe wird der neue Regierungspalast gebaut; 2008 (Foto: C. R.).

übergeordnetes Tribunal, das die Balearen, Cerdagne und Roussillon umfasste.[191] Reisen nach Nordafrika wurden ihnen verboten, um den Kontakt zu den dortigen jüdischen Exilanten zu unterbinden.[192] Das Ende der jüdischen Gemeinde kam 1435.[193] Zu Ostern machten in der Stadt Gerüchte die Runde, die Juden hätten einen muslimischen Sklaven entführt und ihn gezwungen, die Passion Christi nachzustellen, um sich über den christlichen Glauben lustig zu machen.[194] Daraufhin wur-

[191] Braunstein 1936: 135. Die Inquisition, auf die später noch genauer eingegangen wird, wurde um 1200 zur Verhinderung einer zunehmenden Differenzierung innerhalb des Christentums gegründet. Der universelle Wahrheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche ließ Abweichungen nicht zu und suchte im Inquisitionsverfahren die sogenannten Häretiker zum wahren Glauben zurückzuführen (vgl. Schwerhoff 2004).

[192] Baer 1961: 169, Font Poquet 2007: 34-37.

[193] Es gab auch außerhalb der Hauptstadt Ciutat im 14. Jahrhundert jüdische Gemeinden in den Städten Felanitx, Sineu, Inca, Porreres und Artá. Die *call* von Inca wurde 1391 ebenfalls angegriffen, und in Felanitx lebten 1416 nachweislich noch Juden. Inwieweit alle diese Gemeinden die Pogrome von 1391 überstanden und ob sich gegebenenfalls Juden aus diesen Gemeinden der kollektiven Taufe 1435 anschlossen, ist nicht überliefert (López Bonet 2004: 97-116).

[194] Der Vorgang der vermeintlichen Verspottung der Passion Christi und der anschließenden realen Zwangstaufe ist auf der sogenannten *passio imaginis* dargestellt, einem gotischen Retabel von

den einige Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft und zwei Dutzend weitere Juden verhaftet und zum Tode verurteilt. Unter ihnen waren der Rabbiner, Astruch Xibili, und der Oberste der Gemeinde, Stellate. Graetz berichtet, Xibili habe unter Folter die Vorgänge um die gestellte Passion als wahr bezeichnet und die Gemeinde als mitschuldig denunziert. Daraufhin flohen viele Juden in die Berge. Die Gefangenen baten um die Taufe und hofften, dadurch ihr Leben zu retten. Hasspredigten waren in den Kirchen zu hören, die Stimmung in der Bevölkerung wandte sich wieder gegen die Juden. In dieser äußerst angespannten Situation folgten die übrigen Juden, die man wieder in die Stadt geholt hatte und deren Flucht man als Beweis ihrer Schuld wertete, dem Beispiel ihrer Anführer und ließen sich in der Kathedrale und der Kirche Santa Eulàlia taufen. Sie hofften, dadurch die Geiseln aus dem Gefängnis zu bekommen, was ihnen auch gelang. Das Volk verlangte daraufhin im Bewusstsein, Zeugen eines Wunders zu sein, die Begnadigung für ihre neuen Glaubensbrüder.[195] Die Historiker Piferrer und Quadrado lassen die Zwangskonversion in den 1888 erschienen „Islas Baleares“ als sentimentales Schauspiel erscheinen:

> „Das Ende des Judentums in Mallorca kam auf eine derart friedliche und bewegende Weise, wie es vor einem halben Jahrhundert die schrecklichen Massaker und Gewalttätigkeiten nicht vermocht hatten. Endgültig endeten die hebräischen Riten, die Bücher des Talmud und der Thora wurden auf Anordnung des Gouverneurs zu Asche verbrannt und die neuen Konvertiten mischten sich ohne die notorische soziale Abgrenzung mit den Vorherigen und solchen, die aus Valencia kamen.“[196]

Die Ursache für die gewalttätigen Ausschreitungen und Zwangskonversionen der letzten Jahrzehnte wird auch vom Historiker Cortès in den 1940er-Jahren allein im Festhalten der Juden an den „veralteten“ Gesetzen festgemacht: „Ganz Ciutat de Mallorca jubelte. Mit dem Verschwinden der *call* löste sich auch das stetige Motiv für die Unruhen auf“.[197]

Die von der Verfolgung und Zwangstaufe Betroffenen sahen die Ereignisse in einem völlig anderen Licht. Aus dem Gedicht von Salomon de Piera aus Katalonien (um 1345-1417), der ebenfalls zur Taufe gezwungen worden war, spricht Bitterkeit über sein Schicksal und Bewunderung für die Flucht seines Freundes Moses Gabbai aus Mallorca, um sich der Zwangstaufe zu entziehen:

Huguet Barxa aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. In den künstlerisch hochwertigen und ausdrucksstarken Bildsequenzen des Reliefs werden zunächst Juden abgebildet, die ein Abbild Christi am Kreuz mit einer Lanze durchstoßen. Die Schlusssequenzen stellen die Zwangsgetauften als zum Taufstein drängende reuige Sünder dar. Das Retabel befindet sich in der Kloster- und Wallfahrtskirche von Sant Salvador im Südosten Mallorcas (s. Abb. 6 u. 7).

[195] Graetz 1890, S. 184-186.

[196] Piferrer/Quadrado 1888: 251.

[197] Cortès i Cortès 2000: 111.

Like to Sodom think thou the Land of Edom[198],
The home of men that are but verminous things.
Let every sight seem briar and thorn to thee,
Change every name, say dogs instead of kings.

Rejoicing in the tears of thy tormented ones,
Upon the day of downfall and decay,
They strengthened thy assailants, broke into
Thy homes, took every stick and stone away.

O may their perfumed incense now emit
A loathsome stench befouling it, and all
Their bread be adder-like, their wine turn sour,
Their honey change to wormwood and to gall.

Abhor their food as on the Passover,
Think their paradise a very Hell,
And choose the Arab zone to be thine own,
Whether there it shall go ill or well,
And thou shalt wear rich robes or rags.

O, brother, rejoice, for heaven guideth thee.
Shun servitude, not poverty.
Let carobs and coarse bread
Suffice thee, and throw to dogs all richer food.[199]

3.2 Die *conversos* zwischen Assimilation und Kryptojudaismus

Nach der kollektiven Zwangstaufe, die wahrscheinlich auch alle anderen Juden der Insel miteinbezog, und dem Zuzug weiterer Konvertiten aus Valencia und Ibiza gab es eine gewichtige Gruppe von Neuchristen (*nuevos cristianos*). Ein Teil der Konvertiten wohnte nach wie vor in der *call*. Wieviele es waren und wo die anderen wohnten, ist unbekannt. Bei den Bekannten handelte sich um sechs Personen beziehungsweise Familien mit den Namen Cessa, Luqui, Prohensal, Bennasser, Gener und Alemany, die in Dokumenten von 1449 mit dem Kürzel „convers." als solche gekennzeichnet wurden.[200] Doch nach den drei Wellen von Konversionen 1391,

[198] Edom ist eine hebräische Bezeichnung für „Rom" beziehungsweise die christlichen Reiche.
[199] Baer 1961: 122.
[200] Cortès i Cortès 2000: 114.

1413 und 1435 trugen die Konvertiten Hunderte verschiedene Familiennamen, die sie von Christen übernommen hatten. Allein aufgrund des Namens sind die Neuchristen nicht als solche zu identifizieren, ein Nährboden für das Entstehen neuer Festschreibungen über Namen und Praktiken. Die Integration der Handwerker unter den Konvertiten in Gilden, die für Juden und auch andere Fremde wie z. B. die Nachkommen griechischer und tatarischer Sklaven vorher nicht zugänglich waren, war nun möglich. Die zuvor bestehenden Gilden der Neuchristen lösten sich auf. Einige von ihnen lehnten jedoch nach der Massentaufe die Aufnahme von Personen mit „verdächtigen" Namen ab: Namen wurden mit dem Verdacht verknüpft, eine Person oder Familie sei ihrem neuen Glauben nicht treu, sie „beschmutze" ihn und damit ihren Namen.[201] Es scheint jedoch, dass der massive Druck, der bis zu der Zwangstaufe bestand, erst einmal abebbte. Die um 1450 in Kastilien ausgerufenen Statuten der Blutreinheit (*limpieza de sangre*), die die Neuchristen von allen öffentlichen Ämtern ausschlossen, wurden in Mallorca zunächst nicht umfassend umgesetzt.[202] Mehr Informationen sind jedoch nicht überliefert.

1488 etabliert sich die zehn Jahre zuvor von den Katholischen Königen geschaffene Spanische Inquisition in Mallorca. Durch die Heirat Königin Isabellas I. von Kastilien mit König Ferdinand II. von Aragón entstand 1469 die Grundlage für den Aufstieg der spanischen Nation. Um die verschiedenen Regionen des Reichs zusammenzuhalten, etablierten sie einen fundamentalistischen Katholizismus, der sich im alleinigen Besitz der Wahrheit glaubte und als dessen Repräsentanten sie auftraten. Kirche und Krone wurden in der Spanischen Inquisition zu einem Machtinstrument vereint, das von der Inquisition in Rom praktisch unabhängig war. Nachdem 1492 die *reconquista* der Iberischen Halbinsel mit der Eroberung der letzten muslimischen Bastion Granada abgeschlossen war, gingen die Katholischen Könige gegen die Juden im Land vor. Im selben Jahr unterzeichneten sie das Alhambra-Edikt, das die Juden vor die Wahl stellte: Taufe innerhalb der nächsten drei Monate oder Exil. Hunderttausende verließen Spanien, ebenso viele ließen sich taufen. Mit der Ankunft von Christopher Columbus in der Neuen Welt weitete Spanien seinen Herrschaftsbereich auch dorthin aus. Diese Erfolgsgeschichte musste die Katholischen Könige in ihrer Überzeugung bestärkt haben, auf der „richtigen Seite" zu stehen. Die konvertierten Juden und Muslime wurden unter Generalverdacht gestellt, ihre Religion heimlich fortzuführen. Wer als Nichtchrist vorher als Feind der wahren Religion galt, wurde nun als stets verdächtiger Konvertit zum Feind der Nation. Wer nicht treu zum einzig wahren Gott stand, war damit auch gegen den König und die altchristlichen Bürger des ganzen Landes. Die Verfolgung und die Zwangstaufen sollten die Nation einen. Sie vergrößerten vorerst die seit gut 100 Jahren bestehende Gruppe von Neuchristen und hielten sie dann als Sklaven ihrer steten Selbstrechtfertigung: keine Nation ohne Feinde.

---

[201] Font Poquet 2007: 38-40.

[202] Porqueres 2001: 22.

1488 zog das Inquisitionstribunal in die ehemalige „Judenburg", die Almudaina dels Jueus, ein und nahm im selben Jahr seine Aktivität gegen die Konvertiten und deren Nachfahren auf. Die mallorquinische Gesellschaft und die Neuchristen hatten sich offenbar arrangiert. Ein Teil der Neuchristen heiratete in altchristliche Familien ein und hatte sich mit dem Christentum identifiziert. Anderen Neuchristen blieb der aufgezwungene Glaube jedoch fremd, sie lebten jüdische Praktiken innerhalb der Familie weiter. Ihre Nachkommen identifizierten sich über die geheime Praxis als Juden und gaben diese Praktiken bzw. diese Identität innerhalb einer endogamen Gemeinschaft weiter. Im 19. Jahrhundert wurde für sie in den mitteleuropäischen und nordamerikanischen Geschichtswissenschaften der Begriff Kryptojuden geprägt.[203] Die mehr oder weniger geheime jüdische Praxis in Mallorca schien jedoch bis dahin keine organisierten Gegenmaßnahmen provoziert zu haben. Mit diesem Arrangement war es nun jedoch vorbei. Die aus dem fernen Kastilien gesandte Institution hatte den Auftrag, das ehemals eigenständige Inselkönigreich Mallorca über ihre Aktivitäten stärker an das Festland zu binden.[204] Sie stellten einen „Gnadenerlass" aus, der an alle Häretiker, besonders an die „Judaisierer" (*judaizantes*), wie die Kryptojuden in ihrer Terminologie hießen, gerichtet war. Sie sollten sich freiwillig stellen, um Schlimmeres zu verhindern. Über 400 Personen meldeten sich und gestanden geheime jüdische Praktiken, da sie die Gefahr, die das neue Tribunal bedeutete, offenbar ahnten. Aus diesen Geständnissen erwuchsen den Inquisitoren neue Informationen zu anderen Kryptojuden, die sie nicht erwartet hatten. Ein Teil der Kryptojuden wurde mit der Kirche „versöhnt" (*reconciliados*), nach dem sie ihre jüdische Praxis als Sünde „bereuen" mussten, ein anderer Teil wurde an die weltliche Justiz zur Bestrafung übergeben (*relajados*). Von den *relajados* wurden jedoch viele in effigie bestraft, das heißt, es wurden Puppen verbrannt, die als Stellvertreter ihrer Seele galten. Das bedeutete nach damaliger Vorstellung ebenso den Weg in die Hölle wie eine körperliche Strafe. Es scheint also vielen Verurteilten die Flucht von der Insel, die bei Strafe verboten war, gelungen zu sein. Selbst einige nach ihrem Tod denunzierte Kryptojuden überließ man den „Höllenqualen", in dem man ihre Gebeine ausgrub und ebenfalls auf den Scheiterhaufen warf.[205] Ein zweiter „Gnadenerlass" wurde für weitere zwei Jahre ausgestellt. Wieder stellten sich mehr als 400 Kryptojuden, einige „rückfällige" das zweite Mal. Bis um 1520 sind mehrere Hundert Fälle belegt, wieder scheint vielen der verurteilten *relajados* die Flucht gelungen zu sein, da die Strafe erneut zum großen Teil in effigie vollzogen wurde. Einige Dutzend Menschen wurden dennoch Opfer der Flammen. In den Listen der Namen der Verurteilten tauchen zahlreiche unterschiedliche Fa-

[203] In der Tradition der deutschsprachigen Wissenschaft des Judentums, die das Judentum und seine Geschichte aus einer aufgeklärten Perspektive wissenschaftlich zugänglich machen wollte, steht die Jewish Encyclopedia, in die bereits 1903 ein Eintrag zu „Crypto-Jews" erfolgte (Gottheil/Jacobs 1903: 379-380).

[204] Colom Palmer 1999: 81-82.

[205] Braunstein 1936: 46-47.

miliennamen auf, von denen die später als Xueta-Namen bekannten nur einen kleinen Teil ausmachen. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts sind nur wenige Prozesse der Inquisition in Mallorca verzeichnet. Meist geht es um muslimische, lutherische oder andere nicht glaubenskonforme Praktiken von Altchristen. Der Kryptojude Nicolau d'Oliver i Fullana (um 1620 in Palma – um 1700 in Amsterdam), Geograf und hochrangiger Militär, verließ Mallorca und siedelte sich in den Niederlanden an, wo er das Judentum offen leben konnte. Er nahm den Namen Daniel Juda an, verfasste einige geografische und historische Schriften, studierte jüdische Mystik und schloss sich der großen sefardischen Gemeinschaft in Amsterdam an.[206] Die Inaktivität der Inquisition im 17. Jahrhundert bedeutet demnach nicht, dass es keine Kryptojuden in Mallorca gegeben hat. Die Möglichkeit, öffentlich als Jude aufzutreten, war jedoch durch den seit 1492 bestehenden Bann für Spanien nur im Ausland möglich. Es gab darüber hinaus um 1630 mehrere Anzeigen, die das „Festhalten der Leute aus der Straße am überkommenen Gesetz des Mose" beinhalteten; die Inquisition reagierte allerdings nicht.[207] Die Gründe für die fast 150 Jahre dauernde Inaktivität des Tribunals sind nicht mehr nachvollziehbar. Mehrere Ursachen dafür werden vermutet: die Konzentration auf die Verfolgung reformatorischer Lehren aus Mitteleuropa, die schlechte finanzielle Situation und damit fehlendes Personal der Inquisition sowie ihre Verstrickung in Streitigkeiten mit zivilen und kirchlichen Autoritäten.[208]

3.2.1 Die „Reinheit des Blutes" (*limpieza de sangre*). Rekonstruktion des „jüdischen Fremden" über genealogisches Denken

Im folgenden Exkurs möchte ich auf das frühneuzeitliche Konzept der „Blutreinheit" eingehen, um die Ethnogenese der Xuetes in einem weiteren historischen Kontext begreifen zu können. Das Kriterium Blut als Symbol für Abstammungsdenken wurde und wird häufig in Kontexten ethnischer Grenzziehungsprozesse für die soziale Auf- oder Abwertung von Individuen und Gruppen angewendet. Im Zug der europäischen Kolonisierung Amerikas wurde beispielsweise ein sehr komplexes Begriffssystem entwickelt, das die Person auf die prozentualen Blutanteile ihrer Abstammung (*casta*) und dementsprechend auf ihren Status hin festlegte. Minderheiten wenden Blut aber auch als Ermächtigungsstrategie an: Blut entscheidet über Zugehörigkeit und bestimmte Vorrechte, die beispielsweise Native Americans in den USA gegenüber Weißen haben.[209]

Die Statuten der Blutreinheit prägten die iberische Gesellschaft und ihre späteren Kolonien über Jahrhunderte zutiefst. Der Historiker Albert Sicroff macht in der Geschichte der Statuten zunächst eine Phase der Verhandelbarkeit von De-

[206] Brown 2003: 87-97.

[207] Porqueres 2007: 28.

[208] Braunstein 1936: 54-55.

[209] Vgl. Sturm 2002.

terminanten aus, der sich eine Phase der Etablierung und Zementierung sozialer Gruppen anschließt.[210] Der Fokus in den Untersuchungen des Historikers Hering Torres liegt auf der sozialen Konstruktion und Perpetuierung gesellschaftlicher Randexistenzen. Im Rahmen theologischer, juristischer und medizinischer Diskurse wurden über das Konzept Rasse (*raza*) im Sinne einer kollektiven Herkunft neue soziale Gruppen konstituiert, die als „unrein" und „jüdisch" ausgegrenzt wurden.[211] Die Blutreinheit hat maßgeblich zum Entstehen und vor allem zum Überdauern der Stigmatisierung und Ausgrenzung der katholischen Xuetes als Juden beigetragen.

> „Um ein Feind der Christen, Christi und seines Göttlichen Gesetzes zu sein, muss man nicht von jüdischen Eltern abstammen. Ein Elternteil genügt. Es ist belanglos, wenn der Vater nicht [jüdisch] ist; es reicht schon, wenn die Mutter es ist. Und wenn sie es nicht ganz ist, genügt die Hälfte; und auch wenn es weniger ist, genügt ein Viertel oder ein Achtel. Und in unseren Tagen hat die Heilige Inquisition festgestellt, dass es bis zum einundzwanzigsten Grad [der Verwandtschaft] Fälle von heimlich praktiziertem Judentum gibt."[212]

In diesen Sätzen des Predigers Torrejoncillos aus dem 17. Jahrhundert finden sich alle Charakteristika wieder, die das Konzept der Blutreinheit und seine sozialen Voraussetzungen und Konsequenzen bedingen: genealogisches Denken, Blut als Voraussetzung für Status sowie Judenfeindschaft und deren Rekonstruktion.

Nach der Welle von Pogromen und Zwangstaufen 1391 gab es mehrere Hunderttausend Neuchristen in Iberien. Durch den Status als Christen hatten sie Zugang zu Berufen, Ämtern und Gesellschaftsbereichen, die ihnen vorher als Juden versperrt gewesen waren. Konkurrenzängste und Unsicherheit in Zeiten des sozioreligiösen Wandels waren der Grund für bleibendes Misstrauen gegenüber den Neuchristen und wirkten der Integration entgegen. Das Wissen um die jüdische Herkunft von Neuchristen war kurz nach den Zwangskonversionen im kollektiven Gedächtnis vorhanden. Man kannte sich „von früher", trotz des Namenswechsels war in den Dörfern und den Stadtvierteln bekannt, wer konvertiert war. Mit der Zeit verloren sich die familiären Biografien aber im öffentlichen Bewusstsein, Menschen zogen um oder entwickelten Strategien, ihre Herkunft nicht zu thematisieren. Einige praktizierten weiterhin die jüdischen Bräuche, die sie von ihren Eltern und Großeltern kannten. Die öffentlich gewordenen Fälle geheimer jüdischer Praktiken sahen Altchristen als Bestätigung, dass eine Integration unmöglich war; allerdings nicht zuletzt deshalb, weil die Altchristen es nicht zuließen. Allen Neuchristen wurde unterstellt, Kryptojuden zu sein. Die frühere religiöse Demarkationslinie zwischen Juden und Christen war mit der Taufe weggefallen, das kirchliche kanonische

[210] Sicroff 1960.

[211] Hering Torres 2006.

[212] Torrejoncillos [1691] 1993: 62.

Recht sah keine Unterscheidung der Gruppen vor.[213] In der Praxis sah dies aber anders aus: Die immer wieder geforderte Taufe der Juden, die schließlich 1391-1415 und 1492 stattgefunden hatte, wurde durch die Marginalisierung der Neuchristen als suspekte Andere schlicht ignoriert und ad absurdum geführt. Um dem Misstrauen und dem Willen nach Abgrenzung einen wirksamen Rahmen zu verleihen, mussten neue Demarkationslinien geschaffen werden. So wurde über Abstammung die alte Judenfeindschaft auf Zeitgenossen übertragen. Zentrales Symbol war das Blut, das als „rein" oder „unrein" qualifiziert wurde. Es reichte, wie das Zitat eingangs deutlich macht, ein Tropfen jüdischen oder muslimischen Blutes in der Ahnenreihe, um die Person der marginalisierten Gruppe der *manchados*, „der Befleckten" zuordnen zu können. Neben der Ausgrenzung von „Juden" wurden auch die Nachfahren der getauften granadinischen Muslime Opfer der Blutreinheit. Sie wurden zwischen 1609 und 1610 aus Spanien vertrieben, nachdem man sie zuvor zu Integrationszwecken nach Kastilien und Valencia umgesiedelt hatte.

Als Modell für die Länder der Spanischen Krone dienten die 1449 in Toledo eingeführten Statuten der Blutreinheit. Zur Kreation der Statuten führte ein Vorfall, in dem klassische antijüdische Reflexe aufscheinen: König Juan II. von Kastilien forderte von der Bürgerschaft Toledos eine gigantische Summe Steuern, für deren Eintreibung er den Konvertiten Alonso Cota einsetzte. Den Unmut der Bürger über die Steuerlast schürte der Bürgermeister, indem er nicht nur Cota, sondern alle Konvertiten der Stadt und nicht etwa den König verantwortlich machte. Die angebliche Macht- und Geldversessenheit von Juden wurde ihren Nachfahren als quasi körperimmanentes Erbe angelastet. Die Verknüpfung von Vorurteilen, dem Status von Cota als Steuereintreiber und Konvertit sowie einer fatalen Verallgemeinerung führte zu einem Pogrom gegen Toledos Konvertiten. In der Folge wurden aufgrund eines Erlasses alle Konvertiten aus öffentlichen Ämtern entlassen.[214] Nach und nach setzten sich diese Statuten in Spanien und Übersee durch. Sie wurden nicht zentral eingeführt, sondern je nach Gutdünken der jeweiligen Körperschaft gestaltet. Die Akkreditierung erfolgte jedoch durch den König und den Papst. In den Universitäten, den religiösen und militärischen Orden, Domkapiteln und weiteren öffentlichen Einrichtungen war bei der Bewerbung zur Zulassung ein Stammbaum von vier Generationen einzureichen, der von sogenannten *informadores* überprüft wurde. Diese machten sich auf, das soziale Umfeld des Bewerbers auf eventuelle Inkonsistenzen in der Bewerbung aufgrund von Archivforschungen und Zeugenaussagen zu durchleuchten. Dabei kam es vor, dass dem Bewerber aufgrund persönlicher Animositäten gegen ihn oder seine Familie von Zeugen eine jüdische Herkunft unterstellt wurde. Am Beispiel der Bewerbung von Francisco Fernández de Ribera um eine Notarstelle bei der Inquisition aus dem Jahr 1612 zeigt der Historiker Hering Torres die konstruierte Natur der Diskriminierung über die Kategorie Jude auf. Nach Zeugenaussagen in seinem Heimatort Jaén seien de Riberas Vorfahren Sei-

[213] Hering Torres 2003.

[214] Ebd.

denhändler, Schuster und Weber gewesen, Berufe, die damals mit einem jüdischen Stigma belegt waren. Auch stammten sie aus der Nachbarschaft um die Kirche San Andrés. Die Kirche war einst eine Synagoge und befand sich im ehemaligen jüdischen Viertel.[215] Diese Angaben reichten, um den Bewerber zu disqualifizieren. Neben den „jüdischen" Berufen und der „verdächtigen" Herkunft der Vorfahren des Bewerbers weist dieses Beispiel aus Andalusien eine weitere Parallele zur sozial konstruierten Genese der Xuetes in Mallorca auf: Die öffentliche Ausstellung von Bußgewändern mit den Namen der „jüdischen Häretiker" in Jaén diente zur Abschreckung und stellte Personen, die einen der angeprangerten Namen trugen, unter Generalverdacht. Sowohl in Jaén (1607) als auch in Mallorca (1755) wurden Gewänder von Personen, die einen dieser Namen trugen, entfernt, damit sie nicht zu der Gruppe Verfemter gerechnet wurden.

Auch nachdem de Ribera beweisen konnte, dass ihm die Bewerber lediglich aus persönlichen Rachegelüsten eine jüdische Herkunft angedichtet hatten, war sein ehrenvoller Ruf (*voz publica*) unwiederbringlich verloren. 14 Jahre Prozess mit der Inquisition und 42 Zeugenaussagen, dass der Bewerber „reinen Blutes" sei, änderten nichts an der nun gültigen und wirkmächtigen sozialen Konstruktion, Fernández de Riberas sei Nachkomme von Juden. Dieses Stigma blieb haften und führte zu seiner sozialen Isolation.

Die Rekonstruktion des jüdischen Fremden in der Epoche nach der Zwangstaufe und der Vertreibung der Juden wurde über genealogisches Denken vorgenommen. Dabei war das Selbstbild des Betreffenden zweitrangig. Neben der Reinheit und Unreinheit des Blutes als Symbol der Genealogie gab es aber noch weitere Determinanten, die die Verunreinigung und Marginalisierung einer Person bedingten: die lokale Fixierung der Herkunft und der Berufsgruppen. Mit Pierre Nora könnte man von lokalen Erinnerungsorten sprechen.[216] Diese im kollektiven Gedächtnis einer Gemeinschaft verankerten Orte, Gestalten oder Symbole stiften Identität, einen Bezugspunkt, über den sich Gemeinsamkeiten und eigene Übereinstimmung formieren. In diesem Fall geht es um gleichsam unreine Erinnerungsorte, die im kollektiven Gedächtnis jüdisch „kontaminiert" sind. Sie werden nicht für die eigene Identifikation, sondern als Zuschreibung und Formierung eines Gegenübers verwendet, um die eigene Identität zu stärken. Die Ambivalenz, die man den „verdächtigen" Neuchristen zuschrieb, war damit auch durchaus ein Zug des eigenen kollektiven Bewusstseins, wenn die eigene Kirche und eigene Berufe gleichzeitig auch Symbol und Erinnerungsort des Anderen sein konnten.

3.2.2 Kryptojuden in Iberien: Anderssein als Identität

Die Umstände der Zwangskonversionen in Iberien, die zum Entstehen einer neuen gesellschaftlichen Gruppe, der Neuchristen, führte, wurden bereits am Beispiel

[215] Hering Torres 2007: 42-64.
[216] Nora 1984-1992.

Mallorcas dargestellt. Im Anschluss möchte ich daher gleich zu dem Problem kommen, diese Gruppe als homogenes Ganzes anzusprechen, und die Diskussion um das schwer zu definierende Phänomen der Kryptojuden nachzeichnen.

Die iberische Gesellschaft machte durch das Vorhandensein der Neuchristen eine soziale Transformation durch. Die Neuchristen waren zunächst nach kanonischem Recht eine Kategorie. Dann wurden sie der Häresie verdächtigt und allein über das Abstammungsdenken als unrein ausgegrenzt, wobei es einigen gelang, der Ausgrenzung zu entgehen und sich in die altchristliche Gesellschaft zu integrieren. Die Ausgrenzung konnte aber wegen ihres konstruierten Charakters auch jeden Altchristen treffen. Die identitätsstiftenden Kräfte, die selbst gewählt waren und ein gewolltes individuelles und kollektives Anderssein bedingten, lassen sich dagegen nur schwer sichtbar machen. Dieses geheime, unkontrollierbare Stratum der Gesellschaft war weder für eine christliche noch für eine jüdische Orthodoxie greifbar. Das Ziel der Krone und der Kirche war eine nationale und religiöse Homogenität. Zwangsinstrumente wie religiöse Dogmen, die „Blutreinheit" und die Inquisition verfehlten allerdings ihr Ziel und verfestigten durch den Terror das Geheime unerwünschter Identitäten. Um dieses Phänomen zu fassen, bezeichnete man es als „Kryptojudentum". Aber war dies eine homogene Gruppe? Die Natur der Heimlichkeit dieser Kräfte wirkte dem Hinterlassen eigener Zeugnisse entgegen, und Inquisitionsdokumente sind durch ihren Bias eine wenig objektive Quelle.

Über einen langen Zeitraum schrieben zeitgenössische Quellen und die ältere Forschung die Konstitution der Gesellschaft an den Grenzen der Gruppen Alt- und Neuchristen, Kryptojuden, Kirche, Krone und Inquisition entlang fest. Die rabbinischen Autoritäten der sefardischen Diaspora standen in diesem System als der definitorische Gegenpol zur Kirche. Die Annahme über Kryptojuden war, je nach Verortung des Fragenden, dass sie heimliche Juden oder aber von der Inquisition „erfunden" worden waren. Doch welche Schattierungen lassen sich in der Historie nachzeichnen, wenn von „Judaisieren" gesprochen wird? [217]

Die Soziologin Janet Liebman Jacobs macht vier Kategorien unter den Neuchristen aus: 1. Personen, die sich als Christen identifizierten, 2. Personen, die zwischen Judentum und Christentum standen und eine Art Synkretismus entwickelten, 3. Personen, die das Christentum ablehnten und im Geheimen dem Judentum treu blieben und 4. Personen, die Religion insgesamt ablehnten.[218] Hier wird ein schon etwas differenzierteres Bild der Gesellschaft entworfen und die Trennlinie zwischen Altchristen und heimlichen Juden aufgeweicht. Ein auf die psychologische Kondition fokussiertes Bild, das sich nicht auf die etablierten religiösen Bezugsgrößen Christentum und Judentum beschränkt, entwirft der Historiker Jaime Contreras. Personen, die sich weder in den christlichen noch in den jüdischen Normen wiederfanden, waren gefährdet. Die Inquisition konnte sie als Häretiker verfolgen, die jüdischen Gemeinden außerhalb der Iberischen Halbinsel standen ihnen als getauf-

[217] Contreras 1991: 127-142.

[218] Liebman Jacobs 2002: 4.

te Christen ablehnend gegenüber. Diese fehlende Adaption an ein System wurde als ständige Spannung im Alltag erlebt. Die Integration dieser Spannung als interne Koexistenz ließ vor allem das Gefühl entstehen, „anders" zu sein, in jeglichem Umfeld.

„Judaisieren" als Praxis des Andersseins war keine uniforme Geheimreligion. Losgelöst von einer standardisierten religiösen Sozialisierung wurde es individuell oder kollektiv praktiziert, fern vom rabbinischen Judentum, mit christlichen Elementen versetzt.[219] Es ging um eine bewusste Integration in das „Gesetz des Mose", durch die eine Vermittlung zwischen den spannungsvollen Polen des Andersseins erreicht werden sollte. Ein Teil dieses Spannungsfeldes war die Identifikation mit dem Judentum, individuell interpretiert, die als unsichtbarer Bestandteil der Person einer kulturellen Vereinnahmung Widerstand leistete. In diesem Punkt ist die Zusammenfassung der Gruppe als Kryptojuden gerechtfertigt. Das ständige Anderssein wurde zu etwas eigenem und durch soziale und religiöse Integration noch verstärkt. Die Formierung einer ethnischen Identität wurde durch endogame Heiratsbeziehungen gefestigt und fortgeführt. Man teilte das Gefühl des Andersseins als Gemeinsamkeit, musste es aber auch vor allzu neugierigen Blicken schützen. Dies war am ehesten in den festen Beziehungsgefügen von Familien gegeben. Auch eine wirtschaftliche Sicherheit wurde über endogame und innerethnische Beziehungen gefestigt.[220] Der Philosoph und Historiker Yirmiyahu Yovel fokussiert die zwiespältige soziale Situation und Identität der *marranos* und schreibt ihnen eine verstärkte Subjektivität und „this-worldliness" zu, eine Vorwegnahme von Phänomen, die besondere Beachtung erst während der späten Moderne fanden, so Jovel.[221] Er beschreibt die *marranos* als besonders extremen, aber immer noch „normalen" Fall der allgemeinen Fragmentiertheit von Identifikationsprozessen und stellt ihm die illusorischen Realisierungsversuche eines homogenen Identitätskonzepts gegenüber, das den Diskurs spanischer Identität vom 15.-19. Jahrhundert prägte.[222]

Zusammenfassend wird die Aufeinanderbezogenheit der sozialen Mehr- und Minderheiten deutlich, in deren Rahmen den Kryptojuden das Austarieren von christlicher Normerfüllung, der Rolle als jüdischer Außenseiter und der Schaffung einer eigenen Identität, individuell und kollektiv, zufiel.

[219] Liebman Jacobs sieht in den *edictos de fe*, in denen die Inquisition die Praktiken der „Judaisierer" öffentlich machte, eine der wichtigsten Informationsplattformen für Kryptojuden. Eigentlich konzipiert, um die Bevölkerung für dieses Problem zu sensibilisieren, konnten Kryptojuden dort erfahren, was als jüdisch galt (Liebman Jacobs 2002: 7). S. detaillierte Auflistungen in Gitlitz/ Kay Davidson 1999: 4-5.

[220] Contreras 1991: 135.

[221] Yovel 2009: xii.

[222] Ebd.

3.3 Inquisitorische Verfolgung und Ethnogenese der Xuetes

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts nahm die Inquisition ihre Aktivität wieder auf. Die Nachfahren der Konvertiten waren in der Zwischenzeit nicht gänzlich aus ihrem Blickfeld verschwunden. Über ein Netz von Spitzeln (*observantes*) hatte sie Informationen über religiöse oder kulturelle Praktiken zusammengetragen, die sie als abweichlerisch und jüdisch qualifizierte. In einem „Edikt des Glaubens" (*edicto de fe*) von 1624 riefen die Inquisitoren während eindrucksvoller öffentlicher Präsentationen die Bevölkerung zur Mitarbeit bei der Entdeckung der heimlichen „Judaisierer" auf und stellte die Praktiken vor: Einhalten des Samstags als Feiertag, Meiden von Schweinefleisch, Schächten der Tiere mit einem besonderen Messer, Einhalten jüdischer Fastentage, Segen über den Wein am Freitagabend, Fleischverzehr während christlicher Fastentage, Verweigerung der katholischen Sterbesakramente, Wegschütten von im Haus bevorrateten Wasser nach dem Tod eines Bewohners etc.[223]

Der Historiker David Gitlitz hat die kulinarischen Praktiken der Kryptojuden untersucht. Es war häufig die Art der Nahrung und ihre Zubereitung, über die die Inquisition und ihre Spitzel, oft Hausangestellte oder Nachbarn, definierten, wer als Jude galt. Gitlitz schreibt dem Essen aber auch eine identitätsstiftende Rolle innerhalb kryptojüdischer Familien zu. Die über Generationen weitergegebenen jüdischen Rezepte und Gerichte stärkten als alltägliche und direkt die Sinne ansprechende Praxis das Bewusstsein, jüdische Tradition zumindest im Zentrum des Haushalts, am Esstisch, an dem alle zusammenkamen, weiterzuleben. Die Verbreitung der jüdischen Speisenormen durch die Inquisition nährte, so Gitlitz, zum einen Verdächtigungen und Verrat, zum anderen – und das hatten die Glaubenswächter nicht beabsichtigt – diente sie den geheimen Juden, die von normativem jüdischem Wissen abgeschnitten waren, als Informationsquelle.[224]

In einem anderen Dokument der Inquisition von 1672 wurden weitere kulturelle Praktiken festgelegt, die die betreffende Gruppe als außerhalb der Norm und jüdisch identifizierte: Heirat innerhalb der Gruppe, Exklusion von „wahren" Katholiken, Geheimniskrämerei, Verachtung derjenigen aus der Gruppe, die einen Altchristen geheiratet hatten, Ablehnung von Symbolen des Neuen Testaments, Nennung der Neugeborenen nach Figuren aus dem Alten Testament, Regelung von Straffälligkeiten innerhalb der Gruppe, eigene karitative Strukturen, Beibehalten der jüdischen Speisevorschriften (kein Schwein, keine schuppenlosen Fische, Trennung von Fleisch und Milch etc.).

Betrachtet man die von der Inquisition herausgegebenen Merkmale, so gilt zu bedenken: Es gab Familientraditionen, die „man immer so machte" oder individuelles Verhalten wie z. B. Fleischessen am christlichen Fastentag, ohne das dies von den Betreffenden als jüdisch empfunden wurde. Weiterhin gab es solche Personen,

[223] Braunstein 1936: 56-57.

[224] Gitlitz/Kay Davidson 2000: 4-5, 11-12.

die sich in einer multiplen katholisch-jüdischen Identität eingerichtet hatten und bewusst jüdische Praktiken aufrechterhielten, über die sich die Personen als Kryptojuden identifizierten.[225] Zudem gibt es Hinweise auf Akkulturation von Altchristen in kryptojüdischen Ehen sowie auf jüdisch-muslimische Praktiken christlicher Sklaven.[226] Die christliche Norm und die jüdische Abweichung wurden von der Inquisition definiert und publik gemacht. Das heißt, Personen, die sich selbst als Juden im Geheimen fühlten, waren nicht zwingend identisch mit denen, die die Inquisition als Juden brandmarkte und verfolgte.

Das jüdische Wissen hatte sich seit der Zwangstaufe ohne schriftliche Grundlagen, Rabbiner und traditionelle jüdische Strukturen zu einer geheimen Praxis entwickelt, die innerhalb der Familien weitergegeben wurde und sich vom rabbinischen Judentum unterschied. Fastentage, spezielle Gebete an den Gott Israels und bestimmte Ernährungsvorschriften waren einige Elemente. Auch katholische Elemente fanden sich dort wieder. So wurde der Schabbat am Freitagabend mit einem Gebet an den Heiligen Tobit begonnen. Diese geheime Praxis verstanden sie als das „Gesetz des Moses".[227] Zunehmende Handelskontakte einiger Kryptojuden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Mittelemeerstädte mit großen jüdischen Gemeinden wie Livorno, Marseille und Rom führten zu einem „Auffrischen" des jüdischen Wissens. Bücher wurden heimlich nach Mallorca geschmuggelt, es wurden gemeinsam hohe jüdische Feiertage abgehalten, sogar eine Art Rabbiner fand die Gemeinschaft in Rafel Valls, „*el rabí*". Im Inquisitionsdokument von 1672 fällt im Vergleich zum Merkmalkatalog von 1624 auch die starke Betonung der Abschottung als Identifikationsmerkmal für die jüdische Gemeinschaft auf. Es ist möglich, dass eine Art Rejudaisierung unter den Nachfahren der Konvertiten stattgefunden hat, die sie in der feindlichen Umgebung zu zunehmender sozialer Segregation veranlasste. Heirat mit ihresgleichen und Einweihung der Nachkommen in den geheimen Glauben erst im jugendlichen Alter garantierte einen gewissen Schutz vor Verrat.

1672 wurde der Inquisition eine beunruhigende Nachricht zugestellt: Ein altchristlicher mallorquinischer Kaufmann wurde in Livorno von dortigen Juden um Informationen über die mallorquinischen Juden gebeten. Als er antwortete, dass alle Mallorquiner Katholiken seien, insistierten diese, dass es sehr wohl Juden dort gebe, so jüdisch wie sie selber seien. Sie hießen Aguiló, Tarongi, Cortès usw. und lebten in den Straßen Segell und Plateria.[228] Weitere Spitzelinformationen und die

[225] Die gemeinsame Grundlage von Judentum und Christentum in den Schriften des Alten beziehungsweise Ersten Testaments und das Aufwachsen von Kryptojuden in einem christlichen Umfeld lässt es durchaus denkbar erscheinen, dass viele eine synkretistische religiöse Identität ausbildeten. Identifikationen als Jude oder Christ waren dementsprechend situativ möglich.

[226] Porqueres 2001: 43.

[227] Ausführlich geht Braunstein 1936: 96-114, „The ‚Jewish Ceremonies' of the Conversos", auf die geheime Praxis ein.

[228] Braunstein 1936: 59. Dies sind die heutigen Straßen Jaime II. und Argenteria, die bis in das 20. Jahrhundert der Hauptwohnbereich der Xuetes waren.

Aufdeckung eines Gottesdienstes zum Versöhnungstag (Jom Kippur) in einer geheimen Synagoge in einem Garten von Ciutat führten 1679 zur Verhaftung von mehr als 200 Personen. Diese Verhaftungen wurden als „Jahr der Verschwörung" bezeichnet. Die Inhaftierten trafen Absprachen, ihren Glauben an die „Gesetze des Mose" nicht zu verraten und zu ihrem Schutz kollektiv Reue und Rückkehr zum katholischen Glauben vorzutäuschen. Man kann also davon ausgehen, dass sich zumindest ein großer Teil der Inhaftierten tatsächlich als Juden verstand.[229] Die Verurteilung erfolgte öffentlich in einem Schauprozess (*auto de fe*), während dem auch die geheime Synagoge und der Garten niedergerissen und dessen Erde mit Salz bedeckt wurde. Auf dem öden Stück Land wurde eine Säule zur Erinnerung an die „Verbrechen" errichtet. Des Weiteren wurden alle Güter der Verurteilten konfisziert und Gefängnisstrafen verhängt. Die Inhaftierten mutmaßten, dass weniger ihre geheimjüdischen Praktiken als ihr Reichtum Grund für die Verhaftung gewesen war. Tatsache ist, dass die Bereicherung am Besitz der Kryptojuden durch einige Inquisitoren zu internen Untersuchungen führte.[230] Nach dem Verlassen des Gefängnisses wurden die ehemals oft erfolgreichen und wohlhabenden Kaufleute unter den als „Judaisierern" Verurteilten für die ökonomische Krise verantwortlich gemacht, die die Konfiszierung ihrer Güter durch die Inquisition ausgelöst hatte. Viele sahen in der Flucht die einzige Möglichkeit, ihr Leben als Kaufleute und als Juden fortsetzen zu können. Einige gelangten nach Nizza, andere nach Alexandria, wieder andere nach Livorno.[231] Der Zusammenhalt der verbliebenen Kryptojuden blieb über die nächsten Jahre bestehen, bis ein Ereignis auch sie zur Flucht veranlasste. Ein Mann aus ihren Reihen, Raphael Cortès, hatte eine Altchristin geheiratet und wurde daraufhin aus der Gruppe ausgeschlossen. Er gestand bald darauf einem Priester seine kryptojüdische Vergangenheit. Dieser gab die Informationen an die Inquisition weiter, was unter den Kryptojuden bekannt wurde. Sie sammelten sich und planten ihre Flucht im März 1688 auf einem englischen Segler. Aufgrund eines Unwetters musste das Schiff in den Hafen zurückkehren. Einige Stunden später wurden sie verhaftet. In den kommenden Jahren wurden durch erpresste Geständnisse und Folter weitere Kryptojuden inhaftiert. In drei großen *autos de fe* im Frühjahr 1691, zu denen mehr als 30.000 Personen kamen, wurden die Verurteilten in einer stundenlangen Schauprozession durch die gesamte Stadt geführt und hin-

[229] Der plötzliche Reichtum einiger Gefängniswärter erschien der Inquisition verdächtig. Die Wärter gaben an, sie hätten gegen Geld Nachrichten zirkuliert, in denen die oben genannten Absprachen enthalten waren (Braunstein 1936: 68).

[230] Braunstein 1936: 70.

[231] An diese Fluchtwelle erinnern noch heute Sprichworte, die mir während der Forschung in Palma von älteren Xuetes mitgeteilt wurden. Im Sinne von „Geh doch dahin, wo der Pfeffer wächst" rief man jemandem „Vete a Liorna" nach, „Geh doch nach Livorno". „Qui va a Liorna mai torna", „Wer nach Livorno fährt, kommt nie wieder zurück" birgt die Erinnerung an Livorno als sicheren Hafen, aus dem man nicht wieder in die gefährlichen Gewässer Mallorcas zurückkehrt, und eben auch an die gefährliche Überfahrt, die mitunter tödliche Gefahren durch Schlepper und Unwetter barg.

gerichtet. Diejenigen, die die geheime Praxis des Judentums als Sünde bekannt hatten, wurden zu Gefängnis und dem lebenslangen Tragen des *sambenito* verurteilt.[232] Dieses Büßerhemd war mit dem Namen und dem „Verbrechen“ des Verurteilten beschriftet und hatte die vollständige soziale Marginalisierung der Person zur Folge, eine Art sozialer Tod. Rafel Valls, „*el rabí*“, der als Anführer der Kryptojuden galt, wurde mit zwei seiner Schüler lebendig verbrannt.[233] Nach den *autos de fe* von 1691 wurden nur noch einzelne Fälle von *judaizantes* verfolgt, der letzte Fall endete 1720 in der Flucht eines Mannes namens Cortès nach Alexandria, wo er sein Leben als Jude beendete. Der Wille der Personen „aus der Straße“, an den geheimen jüdischen Praktiken festzuhalten, schien gebrochen zu sein.

In seinem Werk „La fe triumfante“ beschrieb der Jesuitenpater Francisco Garau die grausamen Geschehnisse als „Triumph des Glaubens“ und publizierte die Namen der Verurteilten.[234] Der Historiker Lleonard Muntaner sieht in diesem über die kommenden Jahrhunderte mehrmals wieder aufgelegten (1755, 1857[235]) und sehr populären Buch eine der Ursachen für das Entstehen der Ausgrenzung der Xueta-Gemeinschaft.[236] Die darin veröffentlichen Namen wurden unauslöschlich mit jüdischer Häresie verbunden, ihre Träger galten in den folgenden Jahrhunderten als Häretiker, unrein, jüdisch – unabhängig davon, ob ihre Vorfahren als Häretiker von der Inquisition verurteilt worden waren oder nicht. Die Namen wurden zum Marker und Stigma als Xueta.[237] Der Begriff „Xueta“ wurde erstmals zu Beginn des 18. Jahrhunderts verwendet für „die aus der Straße Sayell, die allgemein xuyetas genannt werden“.[238] Die Etymologie bezieht sich auf die katalanischen Worte *xuetó* als Diminuitiv für „Jude“ oder auf *xuia* für „Schweinespeck“ oder auf eine semantische Vermischung der beiden ähnlich lautenden Begriffe. Der Bezug auf Schweinefleisch gründet in der populären Erzählung, die Nachfahren der letzten Verfolgten der Inquisition hätten öffentlich Schweinefleisch gegessen, um den Bruch mit dem Judentum zu demonstrieren.[239]

---

232 Kontraktion von *saco bendito*, „gesegntes Hemd“, einem zumeist gelbem Leinengewand, das mit einem Andreaskreuz, Dämonen und dem Namen des Verurteilten versehen war. Die einzigen in Spanien erhaltenen Exemplare befinden sich im Museum der Kathedrale von Tui in Galizien.

233 Braunstein 1936: 82-90.

234 Garau [1691] 1999.

235 In veränderter Form 1857 neu aufgelegt unter dem Titel „La Sinagoga Balear ó Historia de los Judíos de Mallorca“ von Juan de la Puerta Vizcaino.

236 Muntaner 1999: 35.

237 Forteza 1972: 20-22. Die Immigration von Personen mit den Namen Valls, Cortés und Segura vom Festland im 20. Jahrhundert gab den Identifikationen eine neue Dynamik, die meist für die betroffenen Immigranten in einer ständigen Rechtfertigung ihrer Nichtxueta-Abstammung resultierte (Interview mit Catalina Valls am 16.6.2008).

238 Porqueres 2001: 42, zitiert Dokument aus dem Archivo Historico Nacional, Sección Inquisición, 1707/12 f. 78v.

239 Im Fall des spanischen Terminus *marrano* für konvertierte Juden fand eine vergleichbare mehrdeutige Aufladung und Abwertung des Begriffes statt, die eine möglichst umfassende Marginali-

Die eigentliche Intention der Inquisition, alle Namen der seit 1488 als *judaizantes* Verurteilten gleich nach den *autos de fe* von 1691 durch das Ausstellen ihrer aufbewahrten Bußgewänder im Kreuzgang des Dominikanerklosters in Palma öffentlich zu machen, wurde allerdings vorerst wegen eines Konfliktes mit der Aristokratie nicht umgesetzt. Muntaner führt diesen Konflikt auf die Intervention des Adels bei der Inquisition zurück, der eine „Befleckung" seines guten Namens und Zweifel an altchristlicher Abstammung zu vermeiden versuchte.[240] Erinnern wir uns kurz an 1435: Viele der zwangsgetauften Juden nahmen die Familiennamen aristokratischer Bürger an. Ende des 17. Jahrhunderts bestand nun durch den Beschluss, alle Namen der Häretiker auszustellen, die Gefahr, dass einige aristokratische Familien ihren Namen unter denen der Häretiker wiederfanden. 1693 wurde ein Erlass ausgestellt, der die Erneuerung und Ausstellung der Bußgewänder auf die Verurteilten ab 1645 reduzierte. Die aristokratischen Taufpaten waren nun aus dem Spiel. So blieben die Namen übrig, die später zur Ausgrenzung ihrer Träger als Xuetes führten. Mehr noch als „La fe triumfante", dessen Veröffentlichung vom Adel finanziert und vorangetrieben worden und laut Muntaner[241] als politisch-ideologische Waffe zum Erhalt ihrer Hegemonie intendiert war, dürfte die Ausstellung der Portraits der Verurteilten ab 1755 zum Eingang der Namen in das kulturelle Gedächtnis der Insel beigetragen haben.[242] Anstatt der Bußgewänder, die das Alter reichlich zerschlissen hatte, wurden mit Namen versehene Portraits der Verurteilten angefertigt. Während damit in Mallorca die Ausgrenzung der Xuetes erst begann, klagte einige Jahrzehnte später ein französischer Reisender diese „Barbarei" an:

> „Im Kreuzgang der Mönche von St. Domingo kann man immer noch einige Malereien betrachten, die an die Barbarei erinnern, die vormals an den Juden ausgeübt worden war. Jeder einzelne der Unglücklichen, die verbrannt worden waren, wird dort auf einem Bild dargestellt, unter dem sein Name, Alter und das Datum seiner Verurteilung geschrieben steht. Man versichert mir, dass vor wenigen Jahren die Nachfahren dieser armen Menschen, die heute unter den Einwohnern Palmas eine Klasse für sich darstellen, unter der lächerlichen Bezeichnung Xuetes einiges an Geld, auf jeden Fall erhöhte Summen, geboten haben, um zu erreichen, dass diese schändlichen Zeugnisse verschwinden."[243]

sierung der Angesprochenen zu unterstützen vermochte. Wahrscheinlich vom spanischen Verb *marrar*, „irren", herkommend, wertet es die so Bezeichneten als unaufrichtiger Konvertiten und Häretiker ab. In der zusätzlichen Bedeutung als „Schwein" wurde auf eine Verspottung als Juden und deren Speisegesetze, die Schweinefleisch als unrein verbieten, abgezielt (Hering Torres 2006: 16).

[240] Muntaner 1999: 34-35.

[241] Muntaner 1999: 34.

[242] Begleitet wurde die Anbringung der Portraits durch die Veröffentlichung eines umfangreichen Kommentars (Anonym [1755] 1993).

[243] Grasset de Saint-Sauveur [1807] 2000. Aus dem Katalanischen von C. R.

An Sonntagnachmittagen wurden jene Gewänder beziehungsweise Portraits der Verurteilten zu einem beliebten Ausflugsziel für mallorquinische Familien, die ihre Kinder mit erhobenem Zeigefinger darauf hinwiesen, dass dies die *xuetons* seien, die „unseren guten Herren Jesus ans Kreuz genagelt" hätten.[244] 1820 wurden Kloster und Gewänder sowie das Archiv der Inquisition von Xuetes gestürmt und verbrannt. Da hatten die Namen jedoch längst in unzählige Spottverse und Merkgedichte Eingang gefunden, die bis in das 20. Jahrhundert allgemein bekannt waren.[245] Die verstärkte Durchsetzung der Statuten der Blutreinheit nach den *autos de fe* von 1691 führte dazu, dass Xuetes weder öffentliche Ämter besetzen noch in kirchliche Orden in Mallorca eintreten konnten. 1755 wurde auch das Werk „La fe triumfante" neu aufgelegt. Drei Xuetes, Rafel und Jeroni Cortès sowie Tomàs Forteza, bewirkten ein einstweiliges Verbot der Veröffentlichung, das aber durch die Intervention der Inquisition aufgehoben wurde. In den 1770er- und 1780er-Jahren bemühten sich Gruppen aus der gebildeten und wohlhabenden Oberschicht der Xuetes um eine rechtliche und soziale Gleichstellung mit den übrigen Mallorquinern. Wegen ihres zeitgenössischen luxuriösen Kleidungsstils wurden sie spöttisch als Perücken bezeichnet. In einem 1773 beim Königlichen Rat in Madrid eingereichten Manifest setzen sie sich in differenzierter Argumentationsweise mit der Geschichte der Juden in Mallorca und der damaligen Situation der Personen aus „der Straße" als diskriminierte Minderheit auseinander.[246] Sie wollten im fernen Machtzentrum Madrid auf die Ungerechtigkeiten in Mallorca hinweisen und erwarteten das Eingreifen des Königs, um die Diskriminierung zu beenden. Damit begann eine sich über Jahre hinziehende zähe Auseinandersetzung um den Status der Xuetes zwischen den Betroffenen, dem Königshof und den mallorquinischen Institutionen, die sich vehement gegen eine Gleichstellung der Xuetes wehrten. Im Manifest wurde die Gruppe, die 300 Familien umfasste, als die Menschen aus „der Straße" beschrieben, die in „vulgärer Weise" auch Xuetes genannt würden.[247] Die Verfasser beschrieben sich und ihre Gruppe jedoch als gebürtige Mallorquiner entfernter jüdischer Herkunft (*estirpe hebraica a distancia del quarto grado*) und gute Christen, Bürger der Stadt Palma und Untertanen des Königreichs. Die erzwungene Taufe ihrer Vorfahren beschrieben sie als Gnadenakt, brachten aber Verständnis für diejenigen auf, die heimlich am jüdischen Glauben festhielten, da die Konversion nicht aus Überzeugung stattfand. Sie kritisierten die Haltung der altchristliche Mallorquiner, die die Leute „aus

---

[244] Forteza 1972: 35.

[245] Janer Manila 1981: 221-223. Einige heutige Xueta-Namen finden sich nicht unter den Verurteilen des 17. Jahrhunderts. Der Name Serra galt bis in das 20. Jahrhundert als Xueta-Name, heute dagegen nicht mehr. Wie diese Namen zum Kanon hinzukamen beziehungsweise aus diesem wieder entfernt wurden, ist nicht klar, hebt die soziale Konstruktion des Phänomens aber noch einmal deutlich hervor. In einigen Städten außerhalb Palmas gelten manche Familien mit einem Xueta-Namen allerdings nicht als Xuetes. So z. B. die adligen Fuster, die Martí in Binissalem und Pollença, Miró in Sóller, Pomar in Manacor und Artà (Forteza 1972: 20-22, 156).

[246] Perez Martínez 1983.

[247] Perez Martínez 1983: 21-22.

der Straße" trotz ihrer Treue zum König und zum Christentum ausgrenzen, als unverständlich und drehten den Spieß um: die Diskriminierung sei ein Angriff auf die Religion und den König. Weiter argumentieren die Verfasser:

> „Alle Sterblichen sind die Kinder Adams und alle stammen von Juden oder nichtjüdischen Völkern[248] ab. Der größere oder kleinere Abstand zu ihrem Ursprung ist nicht die Auswirkung von Tugend, Schuld oder die Wahl der jetzt Lebenden. Und daher ist es Willkür, man darf sie in Bezug auf die politische Gemeinschaft weder von der Gesamtheit ihrer Segnungen ausschließen, noch sollte der Umstand Einfluss haben, dass die Vorfahren eine andere Religion ausgeübt haben."[249]

Der letzte Punkt überrascht durch die aufgeklärte Perspektive auf den Menschen als gleichberechtigten Staatsbürger, unabhängig von Religion oder Herkunft.[250] Dem stehen die von religiösem Hegemoniestreben geprägten Menschenbilder der Kirche und der altchristlichen Mallorquiner gegenüber. Vor der Weitergabe der Petition bildete sich eine vehemente Opposition aus Stadtverwaltung, Universität, dem Klerus und den Handwerkergilden. Es wurden Streitschriften verfasst, um öffentlichen Widerstand zu mobilisieren und die Petition zu unterbinden. Sogar die Deportation der Xuetes auf die unwirtliche Felseninsel Cabrera vor der Küste Mallorcas wurde als Maßnahme gefordert.[251] König Carlos III. entschied 1782 die Sache zugunsten der Xuetes und erließ die rechtliche Gleichstellung, die Beseitigung aller architektonischen Besonderheiten, die das Ghetto um die Segell-Straße ausmachten, die Freiheit des Wohnorts und der Berufswahl, das Verbot von Beleidigungen und Misshandlungen und die Möglichkeit des Armeedienstes. Den Dienst in der Armee wollte der König jedoch erst ermöglichen, nachdem sich die sozialen Spannungen etwas gelockert hatten. Da jedoch die Umsetzung seiner Beschlüsse in Mallorca nicht voranschritt, setzte Carlos III. einen Ausschuss ein, der folgende Maßnahmen zur Beseitigung der Diskriminierung vorschlug: die Vernichtung der Bußgewänder im Kloster St. Domingo, Verbot des Buches „La fe triumfante", die Verstreuung der Xuetes über die ganze Stadt (falls nötig, unter Zwang), Auflösung aller karitativen Organisationen von Xuetes und deren Handwerksgilden, Zugang zu Militär, Universität und allen Bereichen der kirchlichen Organisation sowie die Abschaffung der Statuten der Blutreinheit. Nach einem langen politischen Prozess wurde

[248] Im Original steht „[…] y todos desciendes de Judíos, ó Gentiles." Die „*Gentiles*" sind aus jüdischer Sicht die Völker, die nicht den Glauben an einen Gott teilen, schlicht die Nichtjuden (Perez Martínez 1983: 23).

[249] Perez Martínez 1983: 21-23.

[250] Ein Teil der Xueta-Aristokratie, zu der auch die Verfasser zählen, identifizierte sich im Zuge der Spanischen Erbfolgekriege (1701-1714) mit der französischen Seite der Bourbonen und deren Idealen einer aufgeklärten Regierung. Doch auch der Mangel an selbstverständlicher sozialer Teilhabe, der Menschen ihre Platzierung im sozialen Netz zwangsläufig reflektieren lässt, hat sicherlich zu diesem aufgeklärten Staatsbürgeransatz geführt.

[251] Font Poquet 2007: 90-91.

in den letzten beiden königlichen Erlassen (1785, 1788) die Freiheit der Berufswahl und die Aufnahme und Gleichheit im Militär verfügt.[252] Die Aktivitäten der sogenannten „Perücken" geben ein umfassendes Bild von den strukturellen Diskriminierungen und dem Selbstverständnis der Xueta-Oberschicht ab, zeigen aber auch, dass große Teile der mallorquinischen Gesellschaft nicht viel von den Ideen der Aufklärung hielten. Xuetes waren zwar nun vor dem Gesetz gleichberechtigte Bürger, die alltägliche Gleichheit in der Gesellschaft gab es jedoch für sie nicht. Die Bußgewänder blieben unangetastet, ebenso wie das populäre Machwerk vom „Triumph des Glaubens". Auch wurden Xuetes in Krisenzeiten weiterhin zu Sündenböcken gemacht: 1809 kam es im Zuge der Mobilmachung für einen Kriegszug gegen napoleonische Truppen in Katalonien zu einem Pogrom im Wohnbereich um „die Straße". Es hieß, Xuetes hätten sich durch Bestechung vom Militärdienst freigekauft, worauf Soldaten, die Gleichbehandlung aller Mallorquiner fordernd, die Häuser in der Straße angriffen. Andere Bürger schlossen sich an und plünderten die Häuser und Läden und verbrannten alles, was ihnen wertlos erschien.[253] Im selben Jahr gab die Inselregierung, die zu einem großen Teil aus dem konservativem mallorquinischen Adel zusammengesetzt war, einen Militärzensus in Auftrag, um den Anteil von Xuetes an der Landbevölkerung zu eruieren.[254] Das Bedürfnis nach Kontrolle der Xuetes, auch und gerade im stadtfernen Umland (*part forana*), verweist auf die notorischen Zweifel – deutlich im Zusammenhang mit dem Pogrom – an der Staatstreue der Xuetes, seit den Katholischen Königen ein stetes Motiv in der Minderheitengeschichte Spaniens. In großen Teilen der Kirche war es kaum anders. Dort hatte man geradezu panische Angst vor einer Verunreinigung durch Xuetes, wie der Fall des Priesters Josep Aguiló beweist. Nachdem ihm das Predigen in vielen Kirchen Palmas nicht erlaubt worden war, boten ihm Karmelitermönche ihre Kanzel an. Danach wollte niemand mehr diese Kanzel besteigen, und die Karmeliter mussten sie schließlich öffentlich verbrennen.[255]

Die folgenden Jahrzehnte sind durch den Wechsel konservativer und progressiver Verfassungen gekennzeichnet. Ein Großteil der Xuetes setzte seine Hoffnung in die progressive Verfassung von Cádiz (1812). Der angesehene Bürger und Xueta Bartolomé Valentí Forteza ließ daraufhin hoffnungsvoll Essen für alle Armen der Stadt austeilen. Die neue Verfassung hatte die zwischenzeitliche Abschaffung der Inquisition und Abhängung der Portraits der Inquisitionsopfer in St. Domingo zur Folge. 1814 widerrief der König die Verfassung, alles kehrte zur alten Ordnung zurück. 1820 brach wiederum eine kurze Epoche politischer Liberalität an, die nur drei Jahre dauerte. Diesmal setzten die Xuetes weniger auf Integration durch *caritas*, sondern verschafften sich mit Gewalt Zutritt zu den Zentren der Inquisition in St. Domingo und der *Casa Negra*, dem „Schwarzen Haus". Die Portraits wurden auf

[252] Riera i Montserrat 1996: 82-83.

[253] Font Poquet 2007: 96-97.

[254] Font Poquet 2007: 114.

[255] Cortès i Cortès 2000: 400. Der Vorfall ereignete sich 1810.

einem großen Scheiterhaufen verbrannt, dasselbe geschah mit dem Archiv der Inquisition. Die *Casa Negra* selbst wurde daraufhin vom progressiv eingestellten Teil der Bevölkerung in kürzester Zeit abgetragen. Ein Teil der mnemotischen Mittel zur Reproduktion ihrer Ausgrenzung hatten die Xuetes zerstört; jedoch sicherte sich Bartolomé Valentí Forteza die von der Inquisition gesetzte Denksäule für die Zerstörung der geheimen Synagoge. Als ewige Erinnerung an die Macht der Inquisition gedacht, erfuhr sie eine Umwertung als Erinnerung an den einstweiligen Sieg. Von neuem erlangten jedoch die konservativen Kräfte die Oberhand. Gegner der liberalen Verfassung machten die Xuetes für deren Etablierung verantwortlich. Wieder wurden die Häuser und Läden im Ghetto geplündert und Möbel, Hausrat etc. unter den Rufen „Es lebe der König!" verbrannt. 1834 wurde die Inquisition endgültig abgeschafft. Die ethnische Segregation blieb jedoch bestehen, sowohl sozial als auch territorial.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte eine öffentliche Debatte unter den Intellektuellen um den Status von Xuetes ein. Sie kulminierte 1876 in der sogenannten *Taronginada*. Auslöser war, dass dem Priester Josep Tarongí Cortès als Xueta verboten worden war, an einem Kirchenfest zu Ehren der Mutter Gottes teilzunehmen.[256] Man muss sich kurz die Position von Tarongí vergegenwärtigen: Er befindet sich als katholischer Priester im Zentrum der Kirche, wo ihn die Promotoren der Judenmission immer sehen wollten. Welche Gefühle die stete Zurückweisung aufgrund seines zugeschriebenen Andersseins als Xueta auslöste, wird in einem Schriftstück an den Wortführer seiner Zurückweisung deutlich:

> „Hören Sie, Herr Villano[257], wer sind Sie schon, Sie, der ein Schandmal auf die Stirn von ehrenwerten Menschen setzten will, ehrenwerter als Sie und das ganze Gesindel, das in dieser Art denkt und handelt. Wer sind Sie schon, randvoll mit Knoblauch und Elend, Quell von Ketzereien! Wer sind Sie schon, von Geburt zu reden und von ‚Straßen' und anderen Stilblüten! Sie sind weniger als ein dreckiges Körnchen Sand, weniger als eine Seifenblase; Sie sind weniger als ein Würmchen, das die Herrschaft Gottes und die Gerechtigkeit zu verhindern sucht, weniger als ein Reptil, das wir mit einem Tritt zerquetschen."[258]

Um die Wende zum 20. Jahrhundert beginnt sich ein tiefgreifender Wandel der Inselgesellschaft abzuzeichnen, der im Verlauf der kommenden Jahrzehnte im Zug des Massentourismus und dem damit verbundenen demografischen Wandel durch Arbeitskräftemigration an Fahrt gewinnt. Das Xueta-Feld als deutlich umgrenztes soziales Segment beginnt langsam in den kulturellen Untergrund zu sinken, ohne jedoch zu verschwinden, bis es durch die Aktivitäten einer Minderheit unter den Xuetes seit den 1980er-Jahren wieder zur Diskussion gestellt wird und verschiedene

[256] Font Poquet 2007: 134.

[257] *Villano* bedeutet im Spanischen sowohl „Schurke" als auch „niederträchtig, bäurisch, gemein".

[258] Josep Tarongí Cortès, zitiert in Font Poquet 2007: 134.

Redefinitionen erfährt. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzt die Oral History an, über die ich im Anschluss individuelle Schlaglichter auf die Positionierung zu der Kategorie Xueta setzen möchte.

„Sie sind wie du, bloß anders, weil sie irgendwann anders waren."[259]

4. Gegenwärtige Identifikationsprozesse als Xuetes

4.1 Annäherung an das Feld: ethnografische Ausschnitte

Wissenschaftliche Analysen können dazu führen, dass die von Gewährsleuten selbst vorgenommenen Analysen „überschrieben" werden. Um gerade diese Perspektiven zu honorieren, nutze ich sie in diesem Kapitel zur Heranführung an das Thema. Ausschnitte aus Interviews und Feldbeobachtungen sowie einige Bildquellen werden hier versammelt, nicht zuletzt weil sie mir in ihrer Dichte und Prägnanz, aber auch in ihrem Witz und ihrer Tragik und ihrer erkenntnisleitenden Qualität ins Auge sprangen: vom Weihnachtsmann mit der *menora*, der Trauer über eine gestohlene Vergangenheit, dem Bikini als Symbol der Freiheit und wie man „wilde Affen" mit Erdnüssen zähmt war in den verschiedenen Interviews die Rede. Die Ausschnitte sind thematisch gebündelt: vom Gewahrwerden eines diffusen Andersseins als Xueta über Strategien des Umgangs mit selbsterfahrener Diskriminierung beziehungsweise Erinnerungen daran bis hin zu unterschiedlichen Praktiken individueller und kollektiver Identifikationen mit den Kategorien Xueta, Mallorquiner und Jude. Fragen nach der Rolle der Vergangenheit und des Erinnerns in Identifikati-

[259] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 21.10.2007.

onsprozessen, nach soziokulturellem Wandel, der Positionierung der Gewährsleute zur jüdischen Komponente der Xueta-Kategorie und nach unterschiedlichen Identifikationspraxen ergeben sich aus dem Material und werden im Hauptteil diskutiert. Als Einstieg zeige ich anhand einer Biografie, wie die Kategorie Xueta in eine Lebensgeschichte eingepasst wird, welche individuellen Deutungen und soziokulturellen Prozesse dabei thematisiert werden. Von einer typischen Biografie – zwei nur schwer miteinander denkbare Begriffe – kann nur insofern gesprochen werden, als dass im Vergleich mit weiteren Xueta-Biografien einige Tendenzen und Themenbündel deutlich wurden, die ich dementsprechend herausgestellt habe.

4.1.1 Eine biografische Orientierung: „*Joan A. Martí, xuetó i molt fi*" – Joan A. Martí, der feine Xueta



Abb. 9: Joan A. Martí, Palma; 2011 (Foto: Joan A. Martí).

Joan A. Martí lernte ich über meine Mitarbeit im Institut für kulturelle Beziehungen zwischen den Balearen und Israel (IRCBI) kennen, das er in den 1980er-Jahren zusammen mit weiteren Xuetes gegründet hatte. Das Institut hatte sich die nicht ganz leichte Aufgabe vorgenommen, einer sich nach dem Ende der Diktatur 1975 langsam formierenden demokratischen Öffentlichkeit ein positives Bild der stigmatisierten Themen Xuetes und Judentum zu vermitteln. Joan und ich trafen uns in seiner Wohnung in Palma, die – es war früh im Januar – noch weihnachtlich dekoriert war. Stolz und mit einem Schmunzeln wies er mich auf die Krippe hin, die neben der typischen Szenerie mit Christkind, Ochs und Esel auch einen Weihnachtsmann und eine *menora* umfasste, das jüdische Symbol der Erwartung des Messias. „Zwei mediterrane Kulturen und Nordeuropäisches: alles in einem", meinte Joan mit einem zufriedenen Grinsen.[260] Er hatte, wie auch andere Xuetes, die ich näher kennengelernt habe, eine persönliche, baukastenartige Strategie gefunden, um mit der spannungsgeladenen Identifikation zwischen Christentum und Judentum umzugehen.

[260] Interview mit Joan A. Martí am 16.1.2009. Alle folgenden Interviewexzerpte und Angaben zur Person in dem biografischen Abschnitt beziehen sich auf dieses Interview.

Joan A. Martí wurde 1953 in Palma geboren. „Die Nachnamen meiner Eltern sind welche von den 15 Xueta-Namen. Aber es hängt davon ab, aus welchem Dorf du stammst, ob du dich mehr oder weniger [als Xueta] fühlst." Seine Mutter stammte aus dem Dorf Binissalem, dort galt der Nachname Martí nicht als Xueta-Name, und daher gab es keine Diskriminierung; in Palma dagegen schon. Sein Großvater väterlicherseits war der erste, der den endogamen Heiraten „entkommen" war: Er heiratete eine Mallorquinerin, die selbst nicht Xueta war. Sie war in Chile aufgewachsen und teilte daher nicht die diskriminierenden Ansichten der Inselmallorquiner. Das Bedürfnis, aus der zwangsweise endogamen Gruppe der Xuetes herauszuheiraten, um der Diskriminierung die genealogisch begründete Grundlage zu entziehen, sozusagen aktiv die durch „typische" Namen markierte Grenze aufzuweichen, tauchte in fast allen familiären Erinnerung von Gewährsleuten auf.[261]

Auf welche Weise Joan sich bewusst wurde, dass seine Mitschüler ihn als anders, als Xueta sahen und wie er mit dieser Erkenntnis im Lauf der Jahre umging, schilderte er in lebhafter Weise:

> „Ich hatte, bis ich 12 Jahre alt war, keine Ahnung, dass Xuetes überhaupt existierten. Und eines Tages beim Fußballspielen in der Schule haben die mich als ‚Xuetó!!' beschimpft. Keine Ahnung, was das sein sollte, aber als ob sie mich ‚Hurensohn!' genannt hätten. […] Dann zu Hause: ‚Papa, was bedeutet Xuetó?' Mein Vater wurde nachdenklich, nicht? Und erklärte mir: ‚Tja, wir, die Xuetes, stammen von den Juden ab, aus Israel, und wir sind Landsleute von Jesus, Petrus und der Jungfrau Maria. Wir wissen, wo wir herkommen, viele wissen das nicht. Und hier in Mallorca gibt es diese Vorurteile, diesen Neid, vielleicht weil wir wissen, von wo wir stammen'. Und ich, Katholik, Christ, sage: ‚Was, ich bin Jude?!'. ‚Nein, nein, nein, mach dir keine Sorgen, es gibt nur einen Gott, außerdem ist er der Gott Israels. Jesus war ein Jude, der Sohn Gottes.' Und dann fühlte ich mich, ja, sogar stolz, ‚Jetzt weiß ich, wo ich herkomme'. Und damit fing dann ein bisschen mein persönlicher Leidensweg an. […] Ich wurde in eine andere Klasse versetzt, alle waren Kinder von Ärzten, der Aristokratie. Und ich wurde dann das schwarze Schaf. Außerdem kam dann dieses Thema auf: ‚A. und die Juden, Christusmörder'. Und ich habe gesagt: ‚Ok, wer das [an die Tafel] geschrieben hat, wenn er rausgehen will: ich warte draußen'. […] Später kam dann der Sechs-Tage-

[261] Die häufige Erwähnung des „Entkommens", wie es Joan fasste, verweist auf einen Wendepunkt in der Ethnohistorie der Xuetes: Die soziale Struktur Mallorcas, in der Menschen auch im 20. Jahrhundert noch als Nachkommen der mittelalterlichen Juden gebrandmarkt wurden, hatte sich im Vergleich mit dem Festland kaum verändert. Die Immigration vom Festland im Zug des in den 1950er-Jahren einsetzenden Massentourismus veränderte die demografische Struktur Mallorcas völlig. Xuetes heirateten in Migrantenfamilien ein, denen Antixuetismus fremd war: für erstere, zugespitzt formuliert, soziales Entkommen, für letztere soziales Ankommen, eine gemeinsame Strategie, um zur Mehrheitsgesellschaft aufzuschließen.

> Krieg, die Israelis waren die Helden und dann kamen alle zu mir. Da bin ich ein bisschen vom Paria zum Held der Klasse geworden, keiner hat sich mehr mit mir angelegt, weil ich auch größer war und ich weiß nicht was. […] Ich habe niemals Angst gehabt, nie, im Gegenteil, ich habe mir einen Spruch ausgedacht, wenn mich jemand schräg angeguckt hat: ‚Ja, was!? Ich bin Joan A. Martí, xuetó i molt fi,[262] gibt‘s ein Problem?‘“

Joans biografischer Rückblick umfasst das Gewahrwerden eines Stigmas, das Hadern damit und einen trotzigen Stolz als Xueta. Das deckt sich mit den Rückblicken anderer Gewährsleute seiner Generation. Den Erklärungen seines Vaters, der in einer stark religiös geprägten Umgebung aufwuchs und weder von dieser als Christ akzeptiert noch vom Selbstverständnis „richtiger“ Jude war, merkt man den geschärften Blick an, den grundlegende Infragestellungen der Person bedingen können: Zwar wurde die historische Tatsache, dass Jesus Jude war, von Kirche und Gesellschaft verdrängt, doch war der jüdische Jesus für viele Xuetes eine Identifikationsfigur, über die sie versuchten, den Spagat zwischen den Identifikationskategorien Christ und Jude zu meistern.[263] Dieser an der schwierigen Ethnohistorie der Xuetes orientierte, kritische und zugleich entschlossene Blick auf Religion prägte Joans weitere Identifikation als Xueta.

Joan ist sehr interessiert an der Genealogie seiner Familie und hat die Namen A. und Martí bis in das 14. Jahrhundert zurückverfolgt. Damals hatten die jüdischen Ahnen durch die Taufe ihre jüdischen Namen Levi und Duquiel gegen diese katalanischen Namen eingetauscht. Ein jüdischer Freund und Kabbalakenner übersetzte Joan die beiden Namen als „Wächter des Wort Gottes“. Joan, der sich gleichzeitig als gläubig und Atheist definiert, empfand diese Erklärung als eine Art Offenbarung, diese „fantastische Anekdote“, die er gerne erzähle, untermauerte seine positive Positionierung als unabhängiger und gleichzeitig traditionsbewusster Xueta. Weder er noch sein Bruder haben Xuetes geheiratet, dennoch fühlen sich seine beiden Söhne als stolze Xuetes, obwohl „das ja eigentlich von der mütterlichen Seite kommt“.[264] Exogame Heiraten waren für Joans Großeltern noch eine bewusstes Aufweichen der sozialen Grenzen. Joan und seinen Bruder bewegten im Bezug auf Partnerwahl und Beziehung ganz andere Fragen als die nach der Xueta-Kategorie. Joans Söhne nutzen die kulturelle Pluralität, um sich stolz als Xueta zu identifizieren: vormals Flucht vor dem Zwang, heute eine freiwillige Option. Joan,

---

[262] Mallorqinisch, „Joan A. Martí, Xueta und sehr fein“ beziehungsweise „vornehm“ oder in diesem Kontext auch „klasse, toll“.

[263] Vgl. die Ausführung zu dem Erbstück der Familie Ferran Aguilós in diesem Kapitel, einem Bildnis der Beschneidung Jesu.

[264] Andere Gewährspersonen haben die väterliche Linie als ausschlaggebende Herkunft als Xueta definiert, da der für Xueta-Identifikationen grundlegende „typische“ Name bei den Nachkommen nicht als zweiter Nachname – in Spanien tragen Personen als Nachnamen den ihres Vaters *und* den ihrer Mutter – in den Hintergrund tritt. Joans Erklärung deckt sich mit der halachischen Definition jüdischer Identität durch Geburt von einer jüdischen Mutter.

der die Verfolgungsgeschichte der Xuetes aus Familienerinnerungen und Büchern gut kennt, betont dementsprechend, wie wichtig es ihm ist, in der Familie möglichst viel Platz für eigene Entfaltung zu lassen: Ein Sohn sei religiös, der andere Atheist. „Zu Hause habe ich von allem etwas; die absolute Freiheit zu denken, zu glauben und zu handeln."

Anfang der 1970er-Jahre übernahm Joan von seinem Vater einen Agrar- und Gartenbaubetrieb, den er in den kommenden Jahren ausbaute. Ab Mitte der 1980er-Jahre organisierte er eine Reihe von Studienreisen balearischer Bauern und Pflanzenzüchter nach Israel. Darüber hinaus besuchte er häufig Agrarmessen in Israel und nahm seine Söhne bereits im Kindesalter mit, um ihnen Land und Leute näherzubringen. Bei einem Treffen mit Rabbinern in Israel wurde er gefragt, ob er nicht israelischer Bürger werden wolle. „Pustekuchen!", gab Joan seine Reaktion darauf wieder. Die angetragene Konversion vor der Einwanderung lehnte er rundheraus ab: „Es gibt nur einen Gott, mag er genannt werden, wie er will, da muss ich nicht … Und außerdem habe ich es nicht so mit Institutionen. Letztlich bin ich Christ, die Christen sind eine jüdische Sekte und daher: perfekt, reicht doch!" Zwei Teilhaber seines Betriebs seien Juden, erzählte Joan und er unterhalte sich gerne mit ihnen über den Themenkreis Judentum. Einer der beiden habe religiöse Studien unternommen, um Rabbiner zu werden, sich dann aber zum glühenden Atheisten gewandelt. Trotz der Anteilnahme am Leben seiner Kollegen ist für Joan Religion Privatsache und er betonte im Gespräch wiederholt sein Misstrauen gegenüber religiösen Institutionen. Er reagiere häufig genervt auf Diskussionen über Glauben oder Nichtglauben, in denen er zu Bekenntnissen und Einordnungen aufgefordert werde. Je mehr man über Religion lese, desto weniger bekomme man eine eigene Vorstellung davon. Joan fühlt sich von religiösem Gedankengut anderer belastet und sucht Antworten eher in einem inneren Dialog. In seiner unabhängigen Position spiegelt sich das Misstrauen einer Reihe von Gewährsleuten gegenüber religiösen oder weltanschaulichen Institutionen wieder, die sie als verantwortlich für ihre Diskriminierung sehen.

Seit 2006 kooperiert Joan intensiv mit Agrarbetrieben in Chile, wo er einige Monate des Jahres verbringt. Ein israelischer Kooperationspartner in Südamerika, Rosenspezialist und Jude, war eines Abends zum Essen im Kreis von Joans Familie eingeladen. Jemand am Tisch hakte nach, was die Verantwortung der Israelis im Konflikt mit den Palästinensern angehe. Joans Schwiegervater, selbst Nichtxueta, griff ein: „Also, ich habe nichts gegen die Juden, zumal meine Enkelkinder selber welche sind. Aber ich bin keiner". Joan gab diese Situation im Kontext von diskriminierenden Erlebnissen wieder, die er als Xueta erlebt hat. Die Zuweisung seiner Söhne in die am Tisch zur Kritik stehenden Kategorie Jude aufgrund ihres Xuetaseins und die Betonung seines Schwiegervaters, selbst keiner zu sein, empfand er als einengenden Missbrauch von Xueta-Identifikationen. Diese erfahrungsbedingte Sensibilisierung für einengende Machtstrukturen hinter den sozialen Zuweisungen ließen auch andere Xueta-Gewährsleute erkennen.

Seit der Gründung des Instituts für kulturelle Beziehungen zwischen den Balearen und Israel arbeitet Joan dort an den Veranstaltungen und im Vorstand mit. Zur Zeit meines Gesprächs mit ihm beschäftigte er sich privat mit der Geschichte der Xuetes im mallorquinischen Theater. Ich habe Joan jedoch nicht so gut kennengelernt, um andere lebensgeschichtliche Felder andeuten zu können, die seine hier auf den Xueta-Aspekt beschränkte Biografie ausmachen. Während ich einige antike römische und griechische Keramiken in seiner Wohnzimmervitrine betrachtete, gab er gegen Ende des Gesprächs ein Zitat wieder, das sein Verständnis von (Xueta-) Identität als genealogisches Erbe und individueller Sozialisation unterstrich: „Wie der große Philosoph Ortega y Gasset sagte: ‚Jeder Mensch ist die Summe all‘ seiner Vorfahren zuzüglich der Dinge, die ihn umgeben‘, also Schule, Universität, Freunde, die Arbeit.“

4.1.2 „Da war irgendetwas, das im Raum stand“. Anderswerden als Xueta

Viele Xuetes der mittleren Generation[265] haben die massiven strukturellen Diskriminierungen der Eltern- und Großelterngeneration nicht selbst erlebt und erzählen von einem vergleichsweise späten und mitunter diffusen „Erwachen“ als Xueta in der Grundschulzeit; einige hatten früh das Gefühl, dass in den Familien irgendetwas unausgesprochen im Raum stand. Für die Englischlehrerin Alicia A. aus Palma war Xueta zunächst eine offene, ins negative tendierende Kategorie:

> „Ich bin 42 Jahre alt und als ich klein war, ja, da habe ich schon den, ähm … Unterschied erlebt, was es heißt, Xueta zu sein und Nichtxueta zu sein. Weil sogar die Kinder, beim Spielen, bei Wettläufen, gesagt haben: ‚Der letzte ist Xueta‘, als wollten sie sagen ‚Der letzte ist doof‘ oder ‚ein Idiot‘. Ja, so haben sie das gebraucht, es war etwas Verächtliches. Ja. Ich erinnere mich, dass in den Kinos – im Kino war der Film gerissen und die Leute schrien dann ‚Xuetaaaaa!‘, – ja, es war ein Schimpfwort. Und–, aber sogar die Xuetes haben es angewendet (lacht)! Weil, trotz allem, meine Generation diese richtige Diskriminierung nicht erlebt hat. Das war ein bisschen das, was von den Eltern[-Generationen] übergeblieben ist.“[266]

Auf meine Nachfrage hin, ob und wie Alicias Familie diese Erfahrungen, einer negativ konnotierten Gruppe mit stark fließenden Grenzen zugewiesen zu werden, thematisiert hat, gab Alicia an:

> „Ja, haben sie, haben sie. Also, das heißt – klar, da war irgend etwas, dass im Raum stand und von dem alle wussten. ‚Der ist Xueta, der ist kein Xueta‘, das war normal. Ja, doch, du wurdest in eine Schublade gesteckt. Aber mehr

[265] Ausgehend vom Sample der Gewährsleute dieser Arbeit können damit die Geburtsjahrgänge von etwa 1950 bis 1970 angesprochen werden.

[266] Interview mit Alicia A. am 22.1.2008.

nicht. Es stellte in keinster Weise etwas dar, durch das ich mich beeinträchtigt gefühlt hätte. Habe ich nie so empfunden. Aber weil es nun mal im Raum stand, habe ich gefragt und sie haben es auch erklärt. Aber … bis ich erwachsen war, habe ich nicht verstanden, was das sein sollte, was es bedeutet. Weil, klar, sie haben mir gesagt: ‚Die Juden, die ihre Religion aufgegeben haben' und … ich hatte keine Ahnung, was das bedeuten sollte. Ich wusste nicht mal, was Juden eigentlich sind. Ähm, ich –, für mich war der Begriff Jude verknüpft mit Nazis und Ausrottung, aber auch das habe ich nicht verstanden."[267]

4.1.3 „Damit wir stolz sein können". Stigmamanagement zwischen Tabu und Stolz

Alicia wurde nach und nach klar, dass „Xueta" nichts Gutes bedeutet. Erst durch Nachfragen wurde ihr deutlicher, was die stigmatisierende Komponente dieser Kategorie war: das Judentum. Peinlich beschwiegen stellte diese Zuweisung für viele heranwachsenden Xuetes der mittleren Generation ein bedrohliches Rätsel dar, an das sie sich zunächst gewöhnten: Was das Judentum war, warum sie dazugehören sollten, während sie doch nichts anders machten als alle anderen Mallorquiner. Das Trauma der Judenverfolgung wollte nicht vergehen, das Schweigen darüber war Folge und Voraussetzung seiner latenten Persistenz. Nicht zuletzt schwiegen Eltern auch in dem Wunsch, Kinder solange wie möglich vor Schaden zu schützen.[268] Mein Vermieter in Palma, der Schmuckgroßhändler Antonio „Toni" P., beschreibt sein Aufwachsen im Schweigen der Familie als unhinterfragten Prozess, in dem der Xueta-Teil seines Selbst ihm fremd bleibt: „[…] und darüber hinaus ist das [Xuetasein] für uns so selbstverständlich, […] es hat mir nie irgendwas gesagt, nein, nicht das ich wüsste."[269] Das Schweigen und die Entfremdung, die das Xuetasein umgeben haben, haben Toni in einer Situation, des Nicht- und dann Doch-Wissenwollens zurückgelassen:

„Mein Vater hat mir früher nichts dazu erklärt. Wir haben uns alle dafür interessiert, die Geschichte kennenzulernen, aber es ist kein Thema, über das man spricht. […] So wichtig ist es [das Xuetasein] nicht, aber ich informiere mich gerne über die Geschichte, ich finde es gut, Xueta [spricht das Wort zögerlich und leiser aus] zu sein, aber was die Religion und all das angeht, das sagt mir nicht viel."[270]

[267] Ebd.

[268] Laub/Laub 1987: 253-254.

[269] Interview mit Antonio P. am 30.7.2007.

[270] Ebd.

„Die Religion", das stigmatisierte Judentum, war Toni fremd und ich hatte den Eindruck, als betone er diesen Umstand mir gegenüber besonders. Erst mit dem Vertrauterwerden unserer Begegnungen wies er mich im Vorbeigehen oder über einen Zettel an meiner Wohnungstür auf Zeitungsartikel oder Radioprogramme zu jüdischen oder Xueta-Themen hin. Schließlich fragte er, ob ich den Standort der Synagoge in Palma kenne, die habe er sich schon länger mal anschauen wollen. Ich bekam den Eindruck, als sei Interesse am Judentum für ihn etwas, das man im am besten im Vertrauen offenbart.

Neben den Sozialisationserfahrungen von Schweigen und Angst um das Xueta-Thema, wie sie Tonis zögerliches Annähern an das Thema Judentum vorausgingen, stehen Schilderungen von stolzer innerfamiliärer Identifikation mit jüdischen „Heroen" oder das Beibringen von deftigen Verteidigungsphrasen. Bernat A., Sozialarbeiter und Politiker aus Palma, führte dazu aus:

> „Bei mir zu Hause wurde gesagt, ‚Also, die Juden haben in der Weltgeschichte hervorragende Persönlichkeiten gestellt: Einstein, Marx und die alle'… und so kannst du –, das –, das stärkt einen, nicht? Die Vorstellung, dass du nichts –, dass du nichts Schlechtes bist. Also als Kind hilft dir das. […] Ja, es gab in den Familien immer die Haltung, sich selbst zu verteidigen. Wenn ein Kind nach Hause kam und sagte, dass es als Xueta beschimpft worden war, dann war die Antwort: ‚Auf der Welt gibt es Arschlöcher, Hurensöhne und Xuetes; davon sollen die anderen sich was aussuchen (lacht)!' Oder: ‚Wir wissen, wo wir herkommen. Können die das auch von sich behaupten?'"[271]

Bernat, der sich als Politiker unter anderem für ein Mahnmal für die *converso*- und Xuetaverfolgung einsetzte, scheint diese frühe familiäre Rückendeckung für eine positive Auseinandersetzung mit dem Stigma nutzbar gemacht zu haben. Sowohl die Debatte um das Mahnmal (s. Kap. 4.3.) als auch ethnografierte Belege machen deutlich, dass die Identifikation mit der Kategorie Xueta heute eher poröse und flüchtige Kollektive bedingt.[272] In der hierarchischen Sozialstruktur der Vergangenheit waren Xuetes nolens volens eine Gemeinschaft, heute erweist sich die sehr dynamische Redefinition der Xueta-Kategorie als ein schwieriger und schwankender

---

[271] Interview mit Bernat A. am 22.1.2008.

[272] In der Vergangenheit wurden die sozialen Grenzen auch von Gefühlen der Angst vor dem Außen und Vertrautheit mit dem Innen getragen. Diese teils euphemistischen Begriffe spiegeln die soziale Grenze zwischen Xuetes und Nichtxuetes wieder: *d'es Carrer*, „aus der Straße" (dem Ghetto um die Straße der Silberschmiede) oder schlicht *nosaltres*, „wir" stand Ausdrücken wie *fora d'es Carrer*, von „außerhalb der Straße" oder *altres*, „die Anderen" gegenüber (Interview mit Bartolomeu P. am 9.3.2007). Eine Vielzahl von weiteren Ethnonymen oder Gruppenumschreibungen ist überliefert: *ser de llinatge*, „von Familie sein", *de descendencia*, „von Abstammung (sein)", *de nostre gent*, „von unseren Leuten", *cananeos*, das heißt Nichtxuetes, in Anklang an die biblischen nichtjüdischen Kanaaniter und auch das mallorquinische *can* für „Hund" etc., vgl. Forteza 1972, der diese Termini durchgehend verwendet. „Xueta" war zu der Zeit noch ein stark derogativer Terminus.

Grund für Gruppenbildungen. Als ich beispielsweise meinem Vermieter Toni von einem neuen Geschäft in der Nachbarschaft erzählte, in dem ich mit der Besitzerin und einem Angestellten über ihr Xuetasein gesprochen hatte, entgegnete er spontan: „Oh, da muss ich dann auch mal einkaufen. Wir müssen uns ja schließlich unterstützen. Die Geschäftleute, meine ich."[273] Er grinste, da er merkte, dass die notorische Umschreibung des Wortes „Xueta" verstanden worden war – und ihm vermutlich bewusst wurde, dass sein Kollektivgefühl mehr zwischen Nostalgie und Scherz als in realer Solidarität angesiedelt war.

Wie sahen und sehen die Anfeindungen aus, gegen die sich Xuetes wappneten und die das Gefühl diffusen Andersseins in soziale Praxis einfließen ließen? In der Hackordnung der Heranwachsenden beispielsweise wurde das Stigma Xueta als eine gleichsam natürliche Schwachstelle behandelt, über die die Betroffenen marginalisiert wurden – wenn die physische Bedrohung, die sie auch auf sich zog, nicht durch Körperkraft oder Intelligenz abgewehrt werden konnte, wie Bernat A. mit einem „Trick" aus der Jugendzeit seines Vaters belegt:

> „Mein Onkel wurde nie von anderen Jungs angegriffen, weil er groß und stark war, mein Vater war kleiner, das macht was aus. Er hat sich dann Erdnüsse in die Hosentaschen getan. Und wenn er sie gesehen hat, bevor sie zu ihm kamen, ist er zu ihnen hin und hat ihnen Erdnüsse gegeben. Das hat er gemacht, um sich zu schützen, nicht? Aber mich hat das immer an Affenfüttern erinnert (lacht)!"[274]

Joana A., Gärtnerin aus Palma, erzählte über die Schulzeit ihres Bruders in den 1970er-Jahren: „Er ist wütend geworden, wenn sie ihn geärgert haben und ihn als Xueta beschimpft haben, sie haben ihn ‚Christusmörder' genannt, ihn, der doch so katholisch war. Das muss ihm in der Seele wehgetan haben."[275] Das individuelle religiöse Selbstverständnis war folglich für die Zuweisung als Xueta auf die unteren Ränge sozialer Hierarchien einer Altersklasse völlig unerheblich. Auch heute und auch unter Erwachsenen wird die Zuschreibung stereotyper Charakteristika als Xueta gebraucht, um zu verletzen oder Schuldige für soziale Missstände zu benennen. Die christlich geprägten antijudaistischen Anwürfe als Gottesmörder mischen sich mit antisemitischen und antizionistischen Reflexen, die sich zwischen Geiz, Habsucht und Verschwörungsfantasien[276] bewegen. Joana A. sagte dazu beispielsweise:

> „Ich denke, dass es heute immer noch viele Orte in Mallorca gibt, wo es den Leuten unangenehm ist, über jüdische Themen zu sprechen. Das gilt

[273] Feldforschungstagebuch, 12.12.2008.

[274] Interview mit Bernat A. am 22.1.2008.

[275] Interview mit Joana A. am 6.6.2007.

[276] Weitere Belege aus der Forschung zeigen die Erfahrung von Xuetes, einer stereotypen Kategorie zugewiesen zu werden: „Xuetes kontrollieren Mallorcas Kulturbetrieb" (Ferran Aguiló, Feldforschungstagebuch, 11.7.2007), „Xuetes sind geizig" (Antonia P., Interview am 30.7.2007), „Xuetes sind habgierig und gefräßig" (Esteban B. und Ehefrau Antonia, Interview am 21.10.2007).

> als unschön und heutzutage mehr noch aufgrund des Themas Palästina, sie verwechseln immer noch Juden mit Israel. Wenn du Xueta bist und das bedeutet, dass du ein Nachkomme von Juden bist: ‚Also nein, guck dir mal an, was deine Regierung mit den Palästinensern gemacht hat!'"[277]

Das Erfahren eines diffusen Andersseins löste in den Gewährsleuten Fragen nach dem Warum aus. Später mussten und wollten sie sich mit den negativen Zuschreibungen auseinandersetzen. Das hinterfragte Ego bekam über die Reflexionen der spannungsvollen sozialen Situation deutlichere Konturen. Zunächst möchte ich die Analysen der Gewährsleute zum sozialen und kulturellen Wandel der Inselgesellschaft und damit auch der Xueta-Kategorie anführen, bevor auf die Ebene der individuellen Klärungsprozesse eingegangen wird.

4.1.4 „Das war der Bikini, nichts anderes!" Gewährsleute analysieren den Wandel der Xueta-Kategorie

Der Erkenntnisgewinn der makroperspektivischen Analysen, die mehrere Gewährspersonen ohne Nachfrage neben ihren biografischen Erzählungen mitlieferten, liegt in der emischen Perspektive mit ihren spezifischen kulturellen Wissensvorräten und einer Art *Longue-Durée*-Beobachtung. Bernat A. holte auf meine Frage nach einem etwaigen Gemeinschaftsgefühl von Xuetes in der Gegenwart weiter aus:

> Christian Riemenschneider: „Hast du ein Gefühl der Gemeinschaft, was andere Xuetes betrifft?"
>
> Bernat A.: „Ich nicht, ich glaube in meiner Generation gibt es das nicht mehr. In der meiner Eltern ja. Aber das ist ja auch logisch. Ich glaube, es ist genau das, was diese Gruppe von Mallorquinern als eine jüdisch-christliche Gruppe charakterisiert, zumal es ein ganz klares Bewusstsein darüber gab, sei es durch die Diskriminierung von außen und durch den Druck der Gruppe von innen, der dich, sagen wir, verpflichtet, ein bisschen die Beziehungen zu pflegen, die nur mit denen entstehen konnten, die dich auch akzeptiert haben, nicht? Aber darüber hinaus sind ein paar Probleme entstanden, z. B., dass die äußere Gruppe ihren Verdacht bestätigt fand, Xuetes seien seltsam und machten andere Sachen als der Rest der Welt, sie verstünden sich nur mit ihresgleichen oder täten bestimmte Dinge nur unter sich. Aber es war ja auch unmöglich, diese Sachen außerhalb der Gruppe zu tun."[278]

Bernat konstatiert zunächst eine statische Grenze zwischen den zwei Gruppen, die durch Machtstrukturen und die zentripetalen sozialen Beziehungen aufrechterhal-

[277] Interview mit Joana A. am 19.11.2008.
[278] Interview mit Bernat A. am 22.1.2008.

ten wurde. Die unterschiedlichen Wissens- und Bewertungsansätze und das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung von Xuetes und die soziale Trennlinie konstituieren sich wechselseitig. Den Wandel des Xueta-Feldes siedelt er im rasanten Modernisierungsprozess Mallorcas an, den der in den 1950er-Jahren einsetzende Massentourismus entscheidend mittrug. Das Symbol der Befreiung der Mallorquiner aus ihrem sozialen Korsett ist für Bernat ein zu seiner Entstehungszeit provokativ freizügiges Stück Stoff:

> „Mallorca war bis in die 50er-Jahre eine der am wenigsten … modernen Gesellschaften. Und in zehn Jahren wurde es zur modernsten Region im ganzen Staat, mehr noch als Katalonien. Und was hat das verursacht? Der Bikini. Das war der Bikini, nichts anderes! Es begann ein moralischer Wertewandel, es gab Paarbeziehungen, die nicht mehr ausschließlich in eine Familie oder eine Heirat mündeten, die Leute gingen aus, fingen an auf Partys zu gehen – so was modernisiert – sie fangen an, sich für andere Musik zu begeistern, und all das macht den Wandel aus und das [Xueta-Feld] konnte davon nicht verschont bleiben.“[279]

Laut Bernat änderte sich die soziale Struktur einer ständischen autochthonen Gesellschaft über die Transformation der herkömmlichen Kernfamilie durch neue kulturelle Angebote. So wie der Bikini für Bernat Öffnung und Modernisierung bedeutet, öffneten sich die rigiden sozialen und kulturellen Grenzen um die Xueta-Community. Das zwangsläufige Zusammengehörigkeitsgefühl wurde über die Identifikation mit alternativen kulturellen Ressourcen zunehmend loser. Esteban B. nimmt in Hinsicht auf die Prozesse des Wandels eine ganz andere Auswertung vor:

> „Ich bin überzeugt, dass das, was die Diskriminierung überwunden hat, nicht die mentale Öffnung durch den Tourismus gewesen ist: Es war die Einwanderung. Weil, wenn es interne Diskriminierungen gab, ging es gegen die Xuetes. Jetzt haben sich die Dinge geändert. Der Blickwinkel hat sich heute geändert. Die Diskriminierung geht gegen die Kolumbianer, die Ecuadorianer, die Schwarzen. Und die Xuetes blieben auf einem zweiten Platz. ‚Es sind unsere Xuetes!‘“[280]

Freilich hängt die Einwanderung in die ehemalige Auswandererinsel mit dem hohen ökonomischen Niveau zusammen, das Mallorca durch den Tourismus erlangt hatte: zuerst kamen Migranten vom spanischen Festland, später aus den ehemaligen Kolonien. Dennoch geht Esteban nicht von einem „modernisierenden“ Wandel sozialer *und* kognitiver Muster aus, sondern lediglich der sozialen Hierarchie. Als Sündenböcke müssen nun Migranten herhalten, Xuetes wurden in dem komplementären sozialen Aufbau Einheimische/Migranten als Einheimische wahrgenommen.

[279] Ebd.

[280] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 21.10.2007.

In Estebans Augen wandelte sich der Würgegriff der Mehrheitsgesellschaft in eine allzu freundliche Umarmung, die er mit dem Ausspruch „Es sind unsere Xuetes", die er der Mehrheitsgesellschaft in den Mund legt, unterstreicht.

Bernat und Esteban kommen zu verschiedenen Ergebnissen, die jeweils auch aus dem ethnografischen Material des Hauptteils herausgearbeitet werden und auf mehrschichtige Transformationsprozesse und Deutungen verweisen.

4.1.5 „Soll ich deswegen zum Höhlenmenschentum konvertieren?"
Reflexionen des Selbst über Annäherung an das zeitlich und kulturell Ferne

Die folgenden ethnografischen Ausschnitte nehmen individuelle Reflexionen in den Blick, die Vergangenheit und Gegenwart, Vertrautes und Fremdes miteinander abgleichen. In Hinblick auf Identifikationsarbeit steht in den Reflexionen vor allem die Klärung der eigenen soziokulturellen Position zur Xueta-Kategorie in der Gegenwart im Mittelpunkt.

Alberto M., Besitzer eines Schmuckgeschäftes in Palma, berichtet beispielsweise aus einer kritischen Distanz vom früheren „Hyperkatholizismus" seiner Familie:

> „Die Juden hier oder die Nachfahren der Juden waren durch die Jahrhunderte der Ausgrenzung glühende Katholiken geworden. Sie waren päpstlicher als der Papst. Ich erinnere mich – das hat mein Vater mir erzählt, der das älteste von 14 Geschwistern ist – dass sie sich alle hinknien mussten, vom Allerkleinsten bis zum Ältesten, um den Rosenkranz zu beten. Das kennst du, oder? Den Rosenkranz mit den Zählperlen? Und das zu Hause. Sie waren hyperkatholisch."[281]

Wie andere Gewährspersonen seiner Generation, die ähnliches aus ihren Familien berichten, sieht Alberto die ostentative Katholizität als eine vergebliche Strategie, sich eine akzeptierte Position in der altchristlichen Gesellschaft zu schaffen und – das klingt in der häuslichen Disziplin an – das von „außen" (und von „innen"?) hinterfragte katholische Selbstbild gegen alle Zweifel zu festigen. Der kritische Blick in die Familiengeschichte und auf die Institution Kirche – freilich keine auf Xuetaerfahrungen beschränkte Perspektive – markiert das, was Alberto nicht sein möchte: ein von einer mächtigen Institution gegängelter Gläubiger. Joana A. definiert dagegen jenseits ihrer Abgrenzung von religiösen Institutionen eine eigene Position:

> „Ich weiß, dass ich Xueta bin, ich bin eine *Nachfahrin* von Konvertiten! Aber meine Vorfahren wurden *gezwungen* zum Katholizismus zu *konvertieren*, aber – … also, ich – wenn ich über meine Vorfahren vor 100 Jahren spreche, spreche ich von Katholiken. Die von vor 600 Jahren [waren Juden], ok. Aber die von vor 6000 Jahren? Das waren Höhlenmenschen. Soll ich deswegen zum Höhlenmenschentum konvertieren?! Nein. Ich bin ich, ich lebe in der heuti-

[281] Interview mit Alberto M. am 17.1.2008.

gen Zeit und ich kann gläubig oder nicht gläubig sein. Wenn ich eines Tages zu irgendeiner Religion übertreten würde, wäre es vor dem Katholizismus oder Hinduismus das Judentum, weil ich es als sehr verwandt mit meiner Art des Denkens empfinde, aber aus keinem anderen Grund!"[282]



Abb. 10: Joana A. (l.) und Francisca „Xisca" O. 2007 auf einer Ausstellung von Ferran Aguiló (Foto: C. R.).

Eine einengende Verpflichtung aufgrund genealogischen Denkens kommt für Joana nicht infrage. Sie betont im Gespräch, dass das Wissen um Geschichte nicht gleich Glauben an eine inherente Botschaft ist, dass sie eine Nachfahrin von Juden ist, keine Jüdin, dass die Vorfahren ihre religiöse Zugehörigkeit nicht wählen konnten, Joana dagegen schon. Als Akteurin im Rahmen einer kulturellen Vielfalt stellt sie selbst Nähe zum Judentum her und lässt es sich nicht passiv zuschreiben. Die intensive Klärung der eigenen Beziehung zur Xueta-Kategorie, die Joana zu einer der Schlüsselpersonen für meine Forschung werden ließ, wird am Modell von Anthony Wallace' „mazeway resynthesis" deutlicher: wie die Bewegung in einem Labyrinth führt das tastende Verwerfen und. Zusammensetzen von kulturellen Versatzstücken Joana aus der Vergangenheit in ihre persönliche Gegenwart.[283] Diese selbstbestimmte kulturelle Orientierung eckt zuweilen an den Mainstream an.[284] Teil dieser orientierenden Klärung, für die Joanas Aussage als Beispiel für vergleichbare Positionierungen in dieser Hinsicht aktiver Xuetes der mittleren Generation steht, ist auch ein empathisches Ansichherankommenlassen der Xueta-Vergangenheit und der Rolle der eigenen Familie darin:

„Was heute passiert – außer dass die Leute weniger Angst haben – ist, dass sie anfangen, wütend zu werden, wenn sie von all diesen Dingen erfahren.

[282] Interview mit Joana A. am 6.6.2007. Die hervorgehobenen Begriffe betonte Joana im Interview stark.

[283] Wallace 2003: 164-177.

[284] Der Künstler und Xueta Ferran Aguiló erzählte, dass er aufgrund seiner Überzeugungen und öffentlichen Auseinandersetzungen mit Juden- und Xuetatum (und nachdem er sich hatte einen Bart wachsen lassen) als „Fanatiker" und „Taliban" bespöttelt wurde (Interview mit Ferran Aguiló am 21.7.2007).

> Vor allem die Xuetes selbst werden wütend, wenn sie davon erfahren. Du informierst dich ein bisschen, liest drei, vier Bücher über Xuetes oder über das alte Buch ‚Der triumphierende Glaube' aus der Inquisitionszeit und du wirst wütend! Du denkst, ‚Ja stimmt, mich haben sie auch diskriminiert, bis heute!' Zuerst, weil sie mir nicht –, weil sie meinen Vorfahren nicht ihre eigene Religion gelassen haben, sie haben sie zur Konversion gezwungen, und danach haben sie sie trotzdem nicht in Frieden leben lassen. Und dann wirst du wütend und ja, wirklich, dann fühlst du dich schon ein bisschen anders und es macht dich stolz, zu denken, dass deine Vorfahren das überlebt haben, dagegen gekämpft haben. Aber sie haben es mit Würde getragen, mit soviel Würde, dass wir heute stolz sein können, Xuetes zu sein, weißt du? Und wissen: Sie haben soviel durchgemacht, sie wurden beschimpft, mit Steinen beworfen, tausend Sachen haben sie ihnen angetan. Heute soll mir niemand aus der Hand reißen, was mir gehört aufgrund der Tradition, das will ich nicht! Wie soll ich sagen, heute gibt es viele Leute, die dieses Xueta-Phänomen an sich reißen wollen, weil die meinen: ‚Ich weiß eine Menge über die Xuetes.' ‚Was weißt du schon, wo du es noch nicht mal erlebt hast, Kollege! Du nicht und deine Familie auch nicht!' Und das ärgert einen schon ein bisschen, dass da einer kommt und dich anquatscht: ‚Ich weiß mehr als du über Xuetes.' ‚Was weißt du schon (lacht)!'"[285]

Joana beansprucht durch die Rückschau vor allem, das was ihr in der Gegenwart gehört: Würde, Redefreiheit, Anerkennung. Sie zieht Grenzen um die eigene Position und die historischen Identifikationsressourcen ihres Kollektivs, der Xuetes. Die genealogische legitimierte Identifikation von Xuetes als Juden, wie sie die Mehrheitsgesellschaft über Jahrhunderte praktizierte, bricht Joana auf: Sie ist zwar Xueta durch „Tradition", aber ihr Interesse für das Judentum ist eine Option, kein verpflichtendes Erbe. Die Ermächtigung über die Deutung von Vergangenheit unterfüttert ein Selbstbild als Xueta jenseits von passiver Marginalität und eröffnet neue Handlungsspielräume, über die die Kategorie Xueta mit neuem Leben erfüllt werden kann, wie Ferran Aguilós Ausführungen zu seiner Israelreise zeigen:

> „Und das habe ich dann so in Israel gesehen: An einem Sonnabend sind wir zu der Synagoge in diesem Dorf vor den Mauern [Jerusalems], eine ganz einfache Synagoge, aber sehr schön, ganz in blau gestrichen und die Sonne schien rein und durch Zufall sind wir in die *bar mizva*[286] eines Jungen geraten, Nachfahre von türkischen Sefarden, und der sprach da in Spanisch. Und das hat mich sehr bewegt, weil ich gesehen habe, was wir machen würden, wenn

[285] Interview mit Joana A. am 19.11.2008.

[286] Als *bar mizva*, „Sohn des Gesetzes", lesen die 13- und 14-Jährigen (in liberalen Gemeinden auch Mädchen, *bat mizva*) in einer feierlichen Zeremonie in der Synagoge das erste Mal aus der Torah und werden damit zum religionsmündigen Mitglied der jüdischen Gemeinschaft.

nicht dieses ganze Verfolgungsdesaster gewesen wäre. Draußen haben sie danach mit *chinchon*, Anisschnaps, angestoßen. Bis heute haben sie Sachen aus Spanien beibehalten, diese Leute, und sie sprachen perfekt Spanisch. Und das ging uns allen total unter die Haut. Wir hätten über die ganzen Jahrhunderte auch Teil dieser Kultur sein können, die viel reicher ist, was Intellektuelles und Symbole betrifft, viel produktiver. Und genau das ist es, was sie uns geraubt haben, viel schlimmer als das Scheißgeld oder ihre Beschimpfungen! Eine Katastrophe, kann ich nur sagen … Und für die Zukunft, was da meine Idee wäre, tja also, ich weiß es nicht. Weil, ich will auch nicht, dass es so wäre, wie es in der Vergangenheit war. Tja, ich weiß nicht, also das muss jeder selbst entscheiden, eine Xueta-Gemeinschaft als solche gibt es ja nicht. Es gibt keine Xueta-Gemeinschaft, wir fühlen uns nicht irgendwie besonders verbunden, wir tun uns nicht zusammen, wir wohnen nicht zusammen. Wir sind Mallorquiner wie die anderen auch. Nur durch den Namen wissen wir, wo wir herkommen … Tja, also meine Idee für die Zukunft wäre mit dem Lernen in diesem Bereich weiterzumachen, in Verbindung bleiben mit Juden, solche von meiner eigenen Weltanschauung, sagen wir mal.“[287]

Ferrans transzendentes Erleben von Vergangenheit und Gegenwart über die temporäre Identifikation mit (s) einer kulturellen „Ur-“Gemeinschaft sefardischer Juden fordert nicht nur die lineare Zeiterlebenskonzeption geisteswissenschaftlicher Erinnerungsmodelle heraus. Indem er diese Imagination als eine Art Rekonstruktionszeichnung über seine Xueta-Gegenwart legt, hilft es ihm auch, deren Leerstellen zu erkennen, zu betrauern und aus neuen und alten Versatzstükken ein jüdisches Xuetasein zu synthetisieren. Ferran ließ mich in Interviews und Gesprächen an seinen intensiven Reflexionsprozessen teilnehmen, sodass auch er zu einer wichtigen Person während meiner Forschung wurde.



Abb. 11: Ferran Aguiló und seine Partnerin Joana während einer Ausstellung von Ferrans Skulpturen anlässlich Palmas „Nacht der Künste“ 2007 (Foto: C. R.).

[287] Interview mit Ferran Aguiló am 21.7.2007.

4.1.6 „Die Beschneidung Jesu". Materielle Kultur als Identifikationsmedium

Objekte und Bücher[288] gaben einigen Gewährsleuten in ihren Identifikationsprozessen als Xueta wichtige Impulse. In der Interpretation und Rezeption dieser materiellen Symbole scheint wie auch in den zurückliegenden Abschnitten die wechselseitige Durchdringung von Vergangenheit und Gegenwart auf, deren Reflexion den Akteuren Orientierung in ihrer Sinnsuche gab und noch einmal die Bedeutung von Erinnerung für Xueta-Identifikation unterstreicht. Die Funktion der materiellen Kultur in den untersuchten Ausschnitten kann mit Erbstücken oder Botschafterobjekten umrissen werden. Sie unterstützen die zuweilen mühevollen individuellen Reflexions- und Positionierungsprozesse durch eine als bestätigend verstandene Botschaft aus der Vergangenheit oder sie dienen als Kommentar und kommunikatives Symbol von jüdischer bzw. Xueta-Identifikation. Die im Folgenden besprochenen ethnografischen Ausschnitte sind „zwiebelartig" angeordnet: vom Bereich intimerer und persönlicher Sinngebungen bis zum Bereich komplexer, sozialer Aushandlungen, von Nachtschrankobjekten über Wohnzimmerobjekte zu Schaufensterobjekten. Ferran Aguiló nahm eine über die Generationen in seiner Familie vererbte Zeichnung von der „Beschneidung Jesu", ein in der Kunstgeschichte verbreitetes Sujet,[289] zum Anlass, die Jüdischkeit von Xuetes näher zu bestimmen:

„Bei mir zu Hause habe ich eine Zeichnung, die der Großvater meines Vaters gemacht hat. Die den beschnittenen Jesus zeigt! Und darauf sind die Priester, die Jesus beschneiden, seine Eltern und oben drüber ein Engel mit Trompete und einer Fahne mit dem Davidstern. Mein Vater hat mir immer gesagt: ‚Dieses Bild ist für dich, wenn ich mal



Abb. 12: Ferran Aguiló in seiner Werkstatt in Campos, in der er Alt- und Alltagsmaterialien in künstlerische Skulpturen und Objekte verwandelt; 2007 (Foto: C. R.).

[288] Bücher nenne ich hier etwas abgesetzt von materieller Kultur, da sie in den Aussagen der Gewährspersonen sowohl in ihrer symbolischen und greifbaren Form als Halt in einem diffusen Jüdischsein auftauchen als auch als Wissensquelle erwähnt werden.

[289] Vgl. z. B. den Kaisheimer Altar (1502) in der Alten Pinakothek München von Hans Holbein d. Ä. (1465-1527) sowie Werke von Guido Reni, Fra Angelico, Andrea Mantegna etc.

> sterbe.' Und das, weil Jesus darauf Jude war, beschnitten. Die waren sehr katholisch! Aber eigentlich Juden, weil sie waren ja Juden. Und dieses jüdisch und katholisch sein war für sie dann so seltsam auch wieder nicht, weil Jesus Jude gewesen ist."[290]

Seine Identifikation als Jude begründet Ferran in der Abstammung von *jüdischen* Xuetes. Als Beweisstück sieht er das in seiner Familie angefertigte Bild, das Jesus als Juden deutlich hervorhebt: Der Urgroßvater ergänzte die gängige ikonologische Palette (Beschneider, Messer etc.) noch um ein unverwechselbar jüdisches Symbol: den Davidstern. Als Familienerbstück versteht es Ferran als mit einer Botschaft versehen: Du bist zwar getauft, aber wir haben uns immer als Juden verstanden.

Francisca „Xisca" O. sieht sich über Bücher in eine familiäre und jüdische Tradierungslinie eingebunden:

> „Als ich klein war, wusste ich nicht so genau, wer Franco war, aber ich wusste ganz genau, wer Moshe Dayan war, Golda Meir und die alle. Mein Opa hat uns die Geschichte ganz genau erklärt. Er wäre gerne dahin [Israel] gefahren. [...] Wir wussten nicht, was der Talmud ist, weder wir noch meine Großeltern. Aber was weiß ich, vielleicht durch die ersten Bücher, die sie uns geschenkt haben, die wir gelesen haben – ich erinnere mich: das Tagebuch der Anne Frank, Exodus von Leon Uris und ähnliche Bücher – die waren ein bisschen wie die Bibel für die Großeltern. Das war für sie die Verbindung zu der Welt, die sie von früher her kannten."[291]

Bücher zu jüdischen Themen erhalten hier zwei Bedeutungsebenen: als „Bibel" sind sie das Symbol einer familiär hochgehaltenen Identifikationsressource, als Buch enthielten sie Wissensbestände zum Judentum als Orientierung einer Minderheitenposition in einer dominanten katholischen Kultur. In den 1960er-Jahren, Franciscas Kindheit, waren die katholisch getauften Xuetes immer noch in einem identifikatorischen Grenzland eingeschlossen, „weder Fisch noch Fleisch", wie es Joana A. ausdrückte.[292] In Xiscas Familie identifizierten sich die Großeltern mit dem Judentum: ein Spagat zwischen nationalkatholischer Mehrheit und einer stigmatisierten Minderheitenposition. Mit der zaghaften Öffnung Spaniens während der letzten Franco-Jahre nutzten Franciscas Großeltern das größere kulturelle Angebot, um Bücher als jüdisches Identifikationsangebot an ihre Enkelin zu verschenken, die sie als willkommene Reflexionsflächen für eigene Erinnerungen und Wünsche annahm. Franciscas Interesse am Judentum, das bereits früh geweckt wurde, vertiefte sie später im Jüdischen Lehrhaus. Über die Bekanntschaft mit ihr, Gespräche und Interviews, wurde auch Xisca eine zentrale Informantin für meine Forschungsfragen.

---

[290] Interview mit Benjamin Klein und Ferran Aguiló am 10.12.2008.

[291] Interview mit Francisca O. am 20.9.2007.

[292] Interview mit Joana A. am 6.6.2007.



Abb. 13: In Ferran Aguilós Haus grüßen am Eingang ein selbstgeschmiedetes „Shalom“ nebst einer *menora*; 2007 (Foto: C. R.).

Das Ausstellen von symbolischen Objekten im Wohnraum erschien bei einigen Gewährsleuten ein Kommentar der Biografie zwischen Schmuck, Ironie und Nostalgie zu sein. Den Eingang der Wohnung des Künstlers Ferran Aguiló zierte ein aus Altmetall gebogenes *shalom*, darunter eine ebenfalls selbstgefertigte *menora*. Joan A. wies mich nach dem Interview in seinem Wohnzimmer schmunzelnd auf seine eklektische Weihnachtsdekoration hin: den Weihnachtsmann mit der *menora* daneben. Während die Objekte wie die *menora* in Wechselwirkung mit Ferrans und Joans aktiver Xueta-Identifikation „leben“ – sie werden selbst hergestellt, aufgebaut, angesehen, gezeigt –, kann das gleiche Symbol in anderem Kontext eine völlig andere Funktion erhalten. Marga G., Studentin aus Palma, erzählte mir von einer menora in ihrem Zuhause und vom Xueta-Hintergrund ihrer Großmutter, den ihr Vater erst kurze Zeit vor unserem Gespräch mit der „herausgefunden“ hatte:

> „Bei mir zu Hause steht schon immer ein siebenarmiger Kerzenleuchter, von meiner Oma, ein enormes Teil. Der wurde noch nie angezündet, er steht da mit den Kerzen und – … das ist das einzige, was wir haben. Ab und zu staubt meine Mutter ihn dann ab. [...] Als wir das [die Xueta-Herkunft] dann herausgefunden hatten, wollte mein Vater einen weiteren Kerzenleuchter kaufen. Er wollte den von meiner Oma als den aus ihrer Generation und einen eigenen, so nach dem Motto: ‚Wo ich das jetzt entdeckt habe, kaufe ich mir auch einen.‘“[293]

Der Kerzenleuchter steht für Marga als Erbstück einer für sie abgeschlossenen Vergangenheit, verstaubt, als ein angesichts der fehlenden familiären Erfahrung des Xuetasein etwas hilflos erscheinender Gegenstand da, ebenso bedeutungsvoll oder -los wie eventuelle andere Erbstücke im Wohnzimmer. In dem Kerzenleuchter materialisiert sich eine Erinnerung, jedoch keine für Marga und ihren Vater gegenwärtige Kultur.

[293] Interview mit Marga G. am 24.10.2008.

An dieser Stelle wenden wir uns Objekten zu, die weniger in der persönlichen Umgebung, sondern stärker an der Schnittstelle zur Öffentlichkeit wirken. Es geht um jüdische Symbole in den Schaufenstern der Silberschmiedstraße, mehrdeutige Kommentare von Xueta-Identifikation zwischen Verbergen und Offenbaren und subtile Einladung zur Kommunikation.



Abb. 14: Schaufenster der Mirós in der Carrer Argenteria mit einem silbernen Torazeiger (*yad*); 2007 (Foto: C. R.).

Alberto M. sprach eine ganze Weile mit mir in seinem Schmuckgeschäft in der Carrer Argenteria, der Silberschmiedstraße im Zentrum der Altstadt. Er fühlte sich über die Erinnerungen seiner Eltern, seinen Nachnamen und das Familiengeschäft im ehemaligen Ghetto mit der Kategorie Xueta verbunden. Er erzählte, dass vor einigen Jahren eine Gruppe von Rabbinern vor dem gegenüberliegenden Antiquitätengeschäft seines Bruders Francisco stand und einen Torahzeiger (*yad*) im Schaufenster betrachtete, worauf die im Geschäft befindliche Familie Albertos mit den Rabbinern ins Gespräch kam. Die Rabbiner – ich vermute, eine Abordnung der Organisation Shavei Israel (s. Kap. 4.3.) – versuchten auszuloten, wie groß das Interesse von Xuetes an einer Rückkehr zur jüdischen Religion ist. Alberto M. stellte klar, dass weder seine Eltern noch sein Bruder und er je daran gedacht haben: „Weil ich mich nicht jüdisch fühle, ich fühle mich nicht jüdisch, das heißt, die Religionen und ich … nein."[294] Francisco M., Albertos Bruder und Besitzer des Antiquitätengeschäfts mit dem Torahzeiger im Schaufenster, fühlte sich ebenso wie sein Bruder nur vage mit der Xueta-Kategorie verbunden, er sah sich vor allem als Katholik und Spanier. Auf meine Nachfrage nach dem Torahzeiger im Fenster ordnete er diesen in eine Reihe anderer liebgewonnener Antiquitäten ein, die er nicht verkaufen wolle und ging dann zu einem anderen Thema über. In der Folgezeit kam ich zu der Überzeugung, dass der *yad* mehr Bedeutungsschichten hat, als Francisco und ich im Interview berührt hatten.[295] Für Eingeweihte kann er als Kommunikationscode gelesen

[294] Interview mit Alberto M. am 17.1.2008.

[295] Während eines Rundgangs, den ich mit Besuch aus Deutschland unter anderem durch die Carrer Argenteria unternahm, blieb Walter Homolka, Rabbiner und Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs in Potsdam, vor der Auslage mit dem Torahzeiger stehen und nahm diesen weniger als rituellen Gegenstand denn als Kommunikationscode und für Eingeweihte lesbare Identifikation mit einer verborgenen und marginalisierten kulturellen Gruppe in den Blick. Die Auslage im



Abb. 15: Ein häufiger in der Carrer Argenteria sichtbares Schmuckarrangement: zwischen vielen verschiedenen Kruzifixen vereinzelte Davidsterne; 2007 (Foto: C. R.).

werden: Schau her, ich weise dich auf eine jüdische Geschichte dieses Ortes und seiner Bewohner hin. Diese Funktionsebene ist bei anderen jüdischen Symbolen wie Davidsternen in anderen Schaufenstern traditioneller Xueta-Silberschmieden belegbar.[296] Noa Lerner aus Berlin berichtete mir 2008, dass sie in Palma während der Ostertage, in denen Xuetes in ihren Geschäften der Carrer Argenteria bis in die Nachkriegszeit besonders belästigt worden waren, in den dortigen Auslagen keinen einzigen Davidstern gefunden habe. Eine Vorsichtsmaßnahme, die Eltern und Großeltern der heutigen Besitzer noch aus gutem Grund vorgenommen hatten, eine Resonanz des Verfolgungstraumas? Für die kommunikative Bedeutung der jüdischen Symbole und ihre Implikationen für Insider-Outider-Identifikationen spricht auch die Tatsache, dass ich als nichtjüdischer Forscher in Gesprächen mit Besitzern einiger der alteingesessenen Silberschmieden nicht klären konnte, welche

Schaufenster unterstreicht Homolkas Deutung des *yad* als eine Art einladender Wink (Walter Homolka im Gespräch am 23.7.2008).

[296] Gegen eine rein wirtschaftliche Bedeutung der jüdischen Symbole spricht, dass sie außerhalb der Carrer Argenteria nicht in den Auslagen zu sehen waren. Für ein bewusstes Platzieren der jüdischen Symbole spricht auch, dass sich die Xueta-Besitzer der Silberschmieden der Problematik jüdischer Symbole besonders bewusst waren.

Bedeutung die jüdischen Symbole für die Geschäftsleute haben: Die Nachfragen wurden höflich, aber bestimmt umgangen. Beim Einkauf eines Davidsterns in einer Silberschmiede wurde Noa Lerner gefragt, ob sie Jüdin sei. Ihre positive Antwort bewog den Besitzer und Xueta, sich ebenfalls als Jude zu erkennen zu geben, nicht in einem religiösen, wohl aber ethnischen Sinn. Die jüdischen Symbole in der Carrer Argenteria können dementsprechend durchaus als Kommunikationscode angesehen werden, der jüdische Aspekte in Xueta-Identifikationen im Austausch mit Insidern auslotet beziehungsweise bestätigt: Mit trotzigem Stolz wird mit dem Davidstern im Schaufenster „Flagge gezeigt", ein Torahzeiger ermöglicht es einem Connaisseur mit dem Besitzer ins Gespräch zu kommen.

4.1.7 „Ich kann es auch nicht am Charakter festmachen, vielleicht ein bisschen". Ambivalente Xueta-Stereotypen

Aus dem bisher besprochenen Material scheinen heutige Xueta-Identifikationsprozesse als fluide, optional und vielgestaltig auf. Im Folgenden geht es um Versuche von Gewährspersonen, Xuetasein zu schematisieren, an spezifischen kollektiven körperlichen, mentalen oder handlungsbezogenen Eigenheiten festzumachen. Habitus wird von einigen Gewährspersonen weniger als kulturell erworben sondern mehr als ein „Bluterbe" präsentiert. Die schwierige Definition eines Xueta-Habitus wird im Feld als Ergebnis einer „Vermischung" gedeutet, die sowohl kulturell als auch biologisch verstanden wird. Wie passt die Verortung in einer Art Volksstereotyp, in dem sich Ausdeutungen des historischen iberischen Blutreinheitsdenkens und jüdischer Stereotypen wiederfinden, zu den bisherigen Erkenntnissen selbstbestimmter, kritischer Identifikationen? Während einige Gewährspersonen Identifikation als sozialkonstruktivistischen Prozess reflektiert haben und diese Erkenntnis strategisch für kulturelle Ermächtigungsprozesse nutzen, argumentieren andere Gewährspersonen gelegentlich mit stereotypen Beschreibungen der Xueta-Kategorie, um das Diffuse der eigenen Erfahrung greifbarer zu machen. Antonio P. merkt man dementsprechend die Mühe an, die ich ihm mit meiner Frage, was für ihn Xuetasein heute bedeutet, bereitet habe:

> „Ich kann es auch nicht am Charakter festmachen, vielleicht ein bisschen, ebenso wenig in den Gesichtszügen oder im Geschäftsbereich noch in der Haltung zum Geldausgeben, was ja typisch dafür ist. Wir haben uns schon ziemlich vermischt. [...] Mein Großer, ja, in Sachen Geld ist er es auf jeden Fall, er ist sehr sparsam. [...] In der Calle Plateria, was die älteren Leute betrifft … wenn man alle zusammennimmt, haben alle ein bisschen was … da heiratet eine Familie in die andere ein, sagen wir. Doch, es gibt einen Xueta-Typus. Es gibt die vier, fünf Geschäfte, vor zehn, 20 Jahren waren das alles Xueta-Geschäfte. Dann auch eine bestimmte Lebensweise, ja, ja, ja … alles in bar bezahlen, keine Schulden auf das Haus aufnehmen, kaum was essen,

> um Geld zu sparen oder … und auch, dass sie sich gerne gut kleiden, in Anführungsstrichen."[297]

In seinen Ausführungen ist Antonio eher der distanzierte Beobachter, die Schwierigkeit einer Bezugnahme zur Kategorie erklärt er mit „Vermischung", einem von vielen Gewährsleuten angewandten Bild soziokultureller Transformation, in dem Freude über die Befreiung aus dem Ghetto ebenso mitschwingt wie ein leichtes Unbehagen über die komplexen Wahlmöglichkeiten der Gegenwart. Die Distanz zu Xueta-Lebenswelten lässt Antonio auf ihm präsentere stereotype Narrative zugreifen. Alicia A. umreißt die Kategorie Xueta mit dem Entwurf kollektiver körperlicher Charakteristika und weist mich auf ihr „typisch jüdisches" Aussehen hin:

> Alicia A.: „Die äußere Erscheinung! Merkst du nichts an meinem Aussehen? Dass ich jüdische Gesichtszüge habe? Die Nase, fällt dir das nicht auf?"
>
> Christian Riemenschneider: „Na ja, also … aber kuck mal, meine Nase ist genauso groß."
>
> Alicia A.: „Nicht wegen der Größe. Eine Adlernase. Es ist eine typisch jüdische Nase. Ich vermute, dass sich diese physischen Merkmale erhalten haben. Mein Vater sieht aus wie ein Rabbiner. Wahrscheinlich, weil die Leute sich nicht vermischt haben."[298]

Auch Jordi R., Anfang 20 und Angestellter, hebt auf ein jüdisches Aussehen ab und fügt den erwähnten „typischen" Charakteristika den bis in die Gegenwart „härtesten" Identitätsmarker hinzu: die 15 Namen, die Symbole des Abstammungsdenkens: „Man kann sich an die 14 oder 15 Namen halten, […] und dann, ja, an die Physiognomie vielleicht. Ich z. B.: hier, die jüdische Nase. […] Ja, das Gen, mal ist es stärker, mal weniger stark."

Von der Mühsal, die vage Kategorie Xueta für sich zu klären – von der auch Antonio und Alicia gesprochen haben – scheint diese als naturgegeben präsentierte Zugehörigkeit zu einem Kollektiv wie eine Erholung zu sein: von der Mühsal der Option befreit, wird Identifikation als etwas vorgestellt, das in den Körper und den Charakter eingeschrieben ist. Dorothy Noyes argumentiert zudem, dass diskriminierte Gruppen häufig die Rhetorik der dominanten Umgebung gebrauchen – die der Normen, der Kultur und in diesem Beispiel der Stereotypen –, um ihre eigenen Erfahrungen aufzuwerten und sich überhaupt Gehör zu verschaffen: „Marked by culture, they must make culture the lever to pull themselves upward."[299] Ungleich

[297] Interview mit Antonio P. am 30.7.2007.

[298] Interview mit Alicia A. am 22.1.2008.

[299] Noyes, Dorothy. Traditional Culture. How does it work? Concepts and Institutions in Cultural Property 1/2010. A working Paper on the Göttingen Interdisciplinary Research Group on Cultural Property. Online: www.uni-goettingen.de/de/202313.html, Stand 20.12.2011.

den Angehörigen einer nicht hinterfragten, dominanten Gruppe haben es Minderheiten schwer, ihre Position nicht ständig zu reflektieren und zu justieren. Dementsprechend erscheint der Wunsch der Gewährspersonen nach Positionierung und Authentifizierung nachvollziehbar, der in einer „blood logic“, wie es die Sozialhistorikerin Susan Glenn nennt, zum Ausdruck kommt.[300] Eine jüdische Abstammung, so interpretiere ich Alicias Ausführungen zur Physiognomie, heißt eine körperliche jüdische Essenz zu haben, die eine Identifikation als Jüdin beziehungsweise Xueta erlaubt, ohne diese notwendigerweise mit kulturellen Praktiken unterfüttern zu müssen. „Physical self-classification has also played an important part in the assertion of Jewish collective identity“, führt Glenn am Beispiel moderner jüdischer Identität in den USA aus.[301] Die Integration amerikanischer Juden in die weiße Mittelschicht habe zu Unsicherheit und einer ambivalenten Selbstrepräsentation unter assimilierten Juden der zweiten Generation geführt, so Glenn: „Jews don‘t look Jewish, but yes they do.“[302] Diese Ambivalenz gegenüber der „Vermischung“ ist auch in den Klassifikationen der Gewährsleute sichtbar: Xuetes sind nicht jüdisch, aber sie sind es doch.

Jordis Nennung von Aussehen, Genetik und den Xueta-Namen als identifikatorische Hard Facts leitet zur Betrachtung von Namen für den Identifikationsprozess über.

„Die fundamentale Aufgabe des ‚klassischen‘ Diskurses ist es, den Dingen einen Namen zuzuteilen und ihre Existenz in diesem Namen zu benennen“, so Michel Foucault.[303] Im Sinne von Sprechbarkeit und Wahrheitskonstruktion in Foucaults Diskurstheorie wurde das Individuum in Mallorca durch seinen Familiennamen zum festen Glied in einer unauflöslichen Abstammungskette. Die folgenden ethnografischen Ausschnitte zeigen, dass Xueta-Identifikation nach wie vor über genealogisches Denken und die Anknüpfung an die überlieferten Namen vollzogen wird.

Alicia A. ordnet die habituelle Identifikation von Xueta-Namen einer aussterbenden Generation zu: „[Sa Pobla] ist ein Dorf, richtig im Hinterland gelegen, und da, hmm, kommt es immer noch vor, dass jemand, wenn er über einen anderen

---

[300] Glenn 2010: 65-66.

[301] Glenn 2010: 65.

[302] Nach außen – das heißt für die nichtjüdische Umgebung – versuchen Angehörige dieser Generation amerikanischer Juden, die in ihrer Stellung zwischen Ghetto- und stark assimilierter Generation mit der mittleren Generation von Xueta-Gewährsleuten vergleichbar ist, die jüdischen Stereotypen mit Gegenargumenten abzuwehren. Nach innen konstituiert sich über Identifikation von Aussehen, Gesten, Namen oder Insider-Anspielungen als typisch jüdisch ein Kreis von Connaisseuren, die die „typischen“ Zeichen zu deuten wissen. In der Analyse der Strategien der Abwehr und der Identifikation mit jüdischen Stereotypen hat Glenn den Wandel der Identifikationsprozesse amerikanischer Juden in den Vordergrund gestellt. Darüber hinaus muss die Rolle von Macht und der Wunsch nach eigener Deutungsmacht hervorgehoben werden. Die Repräsentationsstrategien, die Glenn beschreibt, treffen auch auf Xuetes zu: In ihnen werden die Resonanzen der jahrhundertelangen Fremddefinition deutlich, aber auch ein neues Selbstbewusstsein, sich „ohne Not“ als Xueta beziehungsweise Jude zu bekennen (Glenn 2010: 64, 71).

[303] Foucault 1974: 164.

spricht, der einen der Xueta-Namen hat, den platziert als ‚Ahh, der ist Xueta' und solche Kommentare von sich gibt, aber das sind alte Leute."[304] Das kollektive Wissen um den Kanon der 15 Xueta-Namen wurde durch die starke Migration von Festlandspaniern auf die Insel seit den 1950er-Jahren immer dünner, später wurden Migranten aus Südamerika und Afrika die „neuen Xuetes", Xuetes wurden stärker als Einheimische wahrgenommen. Was die Identifikation von Xuetes anbetrifft, meint Antonio P.: „Heutzutage schaut man eher auf die Person und nicht auf den Nachnamen."[305] Esteban B. hingegen konstatiert ein Fortbestehen der Identifikation über Namen: „Wenn sich ein Mallorquiner dem anderen vorstellt, heute immer noch, wenn er sagt ‚Ich heiße Esteban B.', sagt der andere, wenn er nicht Xueta ist, ‚Ein Xueta', und wenn er ein Xueta ist, sagt er ‚Einer von meinen Leuten'. Er sagt es nicht, aber er denkt es."[306] Nach Meinung von Marga G. sind die 15 Xueta-Namen eine Bindung, die Interesse am Xueta-Feld erzeugt:

> „Ich habe mein ganzes Leben gelebt so wie jetzt und mein Vater auch und jetzt, wo ich davon [Margas Oma war Xueta] erfahren habe, ändert das mein Leben nicht, ich bin nicht mal neugierig, mehr darüber zu erfahren. Wenn es etwas wäre, was mich einschränkt, klar, dann frage ich nach. [...] Und außerdem trage ich den Namen nicht, weil manchmal zieht dich das ganz enorm."[307]

Margas Stellungnahme zum Namen als genealogisches Symbol steht exemplarisch für den Konsens im und um das Xueta-Feld: Xuetasein ist an den Namen, also die Abstammung gebunden und kann nicht über Eingliederung erworben werden. Nicht alle Xueta-Namensträger sind Xuetes, doch alle Xuetes tragen einen der 15 Namen. Während meiner Forschung fand ich keinen Hinweis darauf, dass eine Person ohne einen Xueta-Namen oder eine partielle Abstammung von Xuetes als Xueta galt. Während bestimmte Familiennamen in Mallorca und darüber hinaus von vielen Menschen als eine Art Beweis des Jüdischseins des Trägers gesehen wird, weisen Kritiker zurecht darauf hin, dass die Beziehungen zwischen einem jüdisch konnotierten Namen und der Identifikation des Trägers individuell und dynamisch sind. [308]

---

[304] Interview mit Alicia A. am 22.1.2008.

[305] Interview mit Antonio P. am 30.7.2007.

[306] Interview mit Esteban B. am 21.10.2007.

[307] Interview mit Marga G. am 24.10.2008.

[308] Der Journalist und Xueta Pere Bonnín hat in seiner Publikation „Sangre Judía" („Jüdisches Blut") eine Liste mehrerer Hundert Familiennamen aus Inquisitionsdokumenten veröffentlicht, die als ein deutlicher Hinweis auf eine jüdische Herkunft zu verstehen seien, so Bonnín (2001: 353). Die Historiker Gitlitz und Kay Davidson weisen allerdings zu Recht daraufhin, dass in den Dokumenten der Inquisition das ganze Spektrum spanischer Familiennamen auftaucht und dementsprechend die Konzeption von *converso*-Identifikation über spezifische Namen als Konstruktion deutlich wird (1999: 11). Zur Problematik vermeintlich jüdischer Namen vgl. Beck Gernsheim 2003.

4.1.8 „Du kannst dir nicht vorstellen, was es heißt, dir über diesen ganzen Themenbereich klar zu werden!“ Ein vorläufiges Resümee

Abschließend möchte ich aus den folgenden ethnografischen Ausschnitten noch einmal wesentliche soziokulturelle Kontexte herausstreichen, in denen sich die aktuellen Xueta-Identifikationsprozesse bewegen: die Gleichzeitigkeit von Vergessen, Verdrängen und Erinnern der Xueta-Thematik, die generationenspezifischen Identifikationsprozesse, die mühsamen Kollektivierungsprozesse um die Xueta-Kategorie(n), das Ringen um die Deutungshoheit über die Identifikation als Xueta (und Mallorquiner) sowie Mallorcas Kultur und Sprache als politisch-kulturelle Ressource für die Rundung und Beheimatung der problematisierten Xueta-Identifikationen.

Einsteigen möchte ich mit generationenspezifischen Erinnerungen und ihrer Bedeutung für Identifikation. Wie schildern junge Mallorquiner ihren Zugang zu der Xueta-Kategorie? Der zur Zeit unseres Gesprächs 24-jährigen Marga G. waren Xuetes bis unlängst nicht bekannt. Von ihrer Existenz hatte sie erst im Fach „Kulturerbe“ (*patrimonio*) während ihres Tourismuswirtschaftsstudiums in Palma erfahren. Kurze Zeit später erzählte ihr Vater von seiner Xueta-Herkunft.

> „Mein Vater ist losgegangen, um sich schlau zu machen, was heißt Xueta-sein, über das Warum. Aber ich habe nie irgendwie gelebt als … Ich esse kein Schweinefleisch, aber nicht weil ich Jüdin wäre, sondern weil es mir nicht schmeckt. Wir haben diese Kultur nie gehabt und mein Vater erzählt nie darüber. Ich habe ihm sogar gesagt: ‚Ich treffe mich mit einem, der eine Studie dazu macht, warum erzählst du mir nicht ein bisschen mehr darüber?‘ und er meinte: ‚Schön wär‘s, wenn ich mehr wüsste, auch um dir das weiterzugeben, aber mehr weiß ich nicht‘. Und ich hab es ja schon gesagt: lediglich dieser Kerzenleuchter steht da. […] Also, ich kenne den Unterschied nicht, ich kenne mich so wenig mit dem Thema aus, für mich waren Juden und Xuetes das gleiche.“[309]

Marga definiert Xuetawerden als Sozialisation in einem kulturellen Umfeld, das für sie nicht gegeben war. Vor allem fehlen spezifische Erinnerungen als Wissensvorrat, dessen Weitergabe eine Identifikation erst ermöglicht. In Margas Schilderung wird auch kein Verdrängen deutlich, das nachhaltiges Interesse auslösen kann. Die Kategorie Xueta wurde schlicht vergessen und irrelevant, auch weil Marga keinen der typischen Namen trage, sagte sie aus. Jordi R. betrachtet Xueta-Identifikation ebenfalls aus der Ferne einer Generation, die durch komplexe kulturelle Angebote geprägt ist:

> „Es ist nicht mehr so wie früher … ich nehme an, dass das Bürgertum, was noch übrig ist, darauf achtet und die Christen, die sehr extrem sind, ja, die

[309] Interview mit Marga G. am 24.10.2008.

> auch. Aber sagen wir mal die Leute auf der Straße, ich denke für meine Generation und die noch jüngeren ist das geradezu absurd, weil all das durch die Redefreiheit und auch die Immigration an den Rand gedrängt wurde."[310]

Zwischen den aktuellen pluralen Identifikationsressourcen erscheint Jordi das Xueta-Feld als anachronistisch und „absurd": keine Ressource, die seiner Generation Verankerung und Sinn verspricht. In unserem weiteren Gespräch berührten Jordi viel mehr Fragen, die sich der jüngeren, von der Wirtschaftskrise besonders hart getroffenen Generation in Spanien heute geradezu aufdrängen, da sie ihre unmittelbare wirtschaftliche und soziale Unsicherheit berühren: Kapitalismuskritik, fehlende gesellschaftliche Solidarität etc. Die diffusen Erfahrungen des Andersseins, die die mittlere Generation zu ihrer optionalen Identifikation als Xueta bewegen, sind Jordi und Marga fern. Ein dichteres kommunikatives Gedächtnis endete bereits vor dieser jungen Generation.

Die herausfordernden Unsicherheiten im kommunikativen Gedächtnis, das Angehörige der mittleren Generation zu ihrer Bezugsklärung zur Xueta-Kategorie geführt hat, beschreibt Miquel Segura folgendermaßen: „Wir wurden durch die Diskriminierung an den Rand gedrängt, gebrandmarkt und in einer eigentümlichen Situation der Unsicherheit und des Zweifelns zurückgelassen."[311] Nach dem Wegfall der strukturellen Diskriminierung fragen sich die nun erwachsenen Kinder der Ausgestoßenen, wie sie mit ihren Erfahrungen in einer zaghaften aufbrechenden Umgebung des Schweigens umgehen sollen. „Ja, die Leute haben immer noch Angst darüber zu sprechen. Ich glaube jedenfalls, das alles ist ein Prozess. Über Xuetes und Judentum zu sprechen ist ein Prozess, der grade erst, grade jetzt erst, anfängt, erst jetzt!", beschreibt Joana A. den zögerlichen Wandel des Umgangs mit der Xueta-Thematik.[312] Der Archäologe Ferran Tarongí aus Palma beschreibt die aktuellen Konstitutionsprozesse des Xueta-Feldes als von fehlender Anerkennung von Nichtxuetes, Unwissen auf beiden Seiten und unbewusster Angst von Xuetes durchzogen:

> „Der Konflikt, den wir heute haben, ist folgender: Es gibt definitiv keine Integration von Xuetes in Mallorca, sondern ausschließlich Assimilation. Im Grunde genommen ist man immer noch so intolerant wie früher, beziehungsweise heutzutage redet man vor allem aus Unkenntnis nicht über Xuetes".[313]

Dem Wunsch, verschüttetes Wissen um das Xueta-Feld als aufklärende Identitätsressource bereitzustellen, um Xuetes auch als politisches Kollektiv aktivieren zu können, geht Ferran als Mitglied der palmesanischen Organisation ARCA-Llegat

[310] Interview mit Jordi R. am 9.12.2008.

[311] Interview mit Miquel Segura am 26.1.2008.

[312] Interview mit Joana A. am 6.6.2007.

[313] Interview mit Ferran tarongí am 24.1.2008.

Jueu („Assoziation für die Wiederbelebung antiker Zentren – Jüdisches Erbe“) nach, die eine breite Palette von Lern- und Unterhaltungsangeboten zu Xueta- und Judentum anbietet. Ferran protestiert in einem Zeitungsartikel, „Die Xuetafrage oder Coming-out“, gegen das Verdrängen der leidvollen Vergangenheit, die „ein Teil der mallorquinischen Bevölkerung“ zynischerweise als eigenen Assimilationserfolg der Xuetes darstelle, und gegen deren Vorwurf, alte Wunden unnötigerweise wieder aufzureißen, wenn man als Xueta sein Coming-out habe.[314]

> „Im Allgemeinen wird einem Konflikt aus dem Weg gegangen, weil du weißt, dass dich niemand in Schutz nehmen wird. Ja, also, so ist das. Das sind Einstellungen, die die Leute haben, die sie haben, weil sie Xuetes sind. Weil sie so aufgewachsen sind, aber das ist unbewusst, dass es deswegen so ist. Weil das Thema vergessen wurde. Ich glaube, das ist es, was passiert.“[315]

In Ferrans Hinweis auf das angstbesetzte Schweigen deuten sich die komplexen Verzahnungen von Erinnerungs- und Verdrängungsprozessen in einer hierarchischen Mehrheiten/Minderheitenkonstellation an, die die Identifikationsprozesse als Xuetes und Nichtxuetes durchziehen. Ferran Tarongís Aufruf belegt die Schwierigkeit, vor dem Erringen einer Deutungsmacht über die Xueta-Kategorie und ihre Geschichte überhaupt ein Kollektiv zusammenzubekommen, das die Umgebung mit Anderssein zu konfrontieren bereit ist. Die Ausgrenzung, postuliert Ferran, schafft Gruppenbewusstsein, ebenso wie die Erforschung der „eigenen“ Geschichte in eigens dazu gegründeten Institutionen:

> „Man kann doch zu einer Gemeinschaft gehören und dennoch Freunde ganz unterschiedlicher Art haben! Das bedeutet doch nicht, dass es heute keine Gemeinschaft mehr geben würde. Sie ist keine gänzlich durchorganisierte Gemeinschaft, ja, gut … aber trotzdem gibt es Bereiche innerhalb dieser Gemeinschaft, die sich zu kulturellen Institutionen zusammenschließen, um die Geschichte – unsere Geschichte! – zu erforschen. Das heißt, wenn wir also von ‚unserer Geschichte‘ sprechen müssen wir auch ein Gruppenbewusstsein haben. Das ist unvermeidbar. Wenn dich die anderen ausgrenzen, tun sie das aufgrund ihres Gruppenbewusstseins. Es gibt keine Ausgrenzung, wenn es keine Gruppen gibt. Wen willst du ansonsten marginalisieren? Einfach auf gut Glück (lacht)?“[316]

Die verschiedenen Institutionen, die sich im Lauf der letzten zehn Jahre in Mallorca um die Themen Xuetasein und Judentum formiert haben, zeigen die Vielfalt, Dynamik und Schwierigkeit, die Kategorie Xueta als Grundlage für kollektive Iden-

[314] Tarongí, Ferran. La qüestio xueta o sortir de l'armari. Revista CDL, Nr.14, 2004, S. 36. Online: http://cdlbalears.es/RevistaCDL-14_Arial10.pdf, Stand 24.5.2011.

[315] Interview mit Ferran Tarongí am 24.1.2008.

[316] Ebd.

tifikation nutzbar zu machen. Wie gehört das Judentum zu der Kategorie Xueta, und wenn ja, welches Judentum? Und Israel? Wer darf wen und was repräsentieren? Im Laufe der Arbeit wird besonders in den Abschnitten über das Mahnmal für die Verfolgten und über das Jüdische Lehrhaus Rafel Valls deutlich werden, dass die Kategorie Xueta eine diffizile Basis für die Bildung und Aufrechterhaltung von Gruppen darstellt. Individuelle Positionen werden dagegen klarer bezogen, sie schärfen sich vor allem im Gegensatz zu anderen Entitäten und finden in Mallorca als geografisch-kulturellem Bezugspunkt ihr Zentrum. Die jahrhundertelange Ausgrenzung von Xuetes in einer identifikatorischen Grauzone zwischen Katholizismus und Judentum bildet den Hintergrund, vor dem sich Xuetes gegen eine Fremdbestimmung ihrer kulturellen Positionierungen sträuben.

> Christian Riemenschneider: „Am Anfang hast du gesagt ‚Ich bin Jude und Katalane'. Hast du das mal mit einem Juden diskutiert?"
>
> Ferran Tarongí: „Also… – nein, ich bin nicht Jude. Und gut, ja, was soll's (lacht)? Die Spanier lassen mich von der Nationalität her kein Katalane sein und Jude kann ich von der – … her auch nicht sein, weil sie mich auch nicht lassen. Das ist, wie wenn jemand das Patent darauf hätte zu sagen, wer Jude ist und wer Nichtjude. Wer Katalane ist und wer nicht. Na, hör mal, also echt! ... Gut, ok, sind wir halt *anusim*. Aber weißt du, irgendwie ist es mir auch egal. Mich nervt es! Dass man dir sagt, wer du bist. Das hat mich schon immer genervt, dass einer von außerhalb kommt und dir sagt, wer du bist."[317]

Ferran fühlt sich in dem Konflikt, in dem Nationen, Regionen und Religionen ihre Mitglieder auf ihren jeweiligen Diskurs einschwören wollen, aufgerieben. Für Ferrans gegen eine Fremdbestimmung gerichtete Positionierung als katalanischsprachiger Mallorquiner gelten auch die Aussagen von Miquel Segura, der die besondere kulturelle Verwurzelung von Xuetes auf ihrer Insel hervorhebt: „Wir sind die Urmallorquiner, die ältesten, die auf diesen Inseln leben. Katalanisch ist sehr wichtig für uns, die wir von hier sind. Für die Dazugekommenen ist es schon wieder was anderes."[318] Die Mühsamkeit, das Xueta-Feld systematisch zu besprechen beziehungsweise „zu klären", fasste Ferran Tarongí folgendermaßen zusammen: „Also, du kannst dir nicht vorstellen, was es heißt, dir über diesen ganzen Themenbereich klar zu werden (lacht)!"[319]

[317] Interview mit Ferran Tarongí am 24.1.2008.

[318] Interview mit Miquel Segura am 26.1.2008.

[319] Interview mit Ferran Tarongí am 24.1.2008.

4.2. Erzählen. „Ich, Catalina Valls, Xueta". Die Bewältigung stigmatisierter Identifikationen in lebensgeschichtlichen Erzählungen mallorquinischer Xuetes

In diesem Kapitel möchte ich mich den lebensgeschichtlichen Erzählungen älterer Mallorquiner widmen, in denen sich die Erfahrung des Andersseins und -werdens als Xueta als zentraler Bestandteil von Identifikation darstellt. In den Erzählungen älterer Xuetes scheinen Erfahrungen von Alterität und Ausgrenzung, von Zugehörigkeit und dem Ringen darum, von Identifikationen als Xueta und Distanzierung davon auf. Die eine Reihe von Jahrzehnten umfassende Oral History – etwa von 1920 bis kurz nach 2000 – spiegelt die persönliche und gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der Xueta-Kategorie wieder: Eine Epoche tiefgreifenden Wandels wird offenbar, die offene Diskriminierung, den Versuch zu vergessen und auch zu bewältigen, zu erinnern und neu zu definieren umfasst.

Meine Fragestellung in diesem Kapitel nimmt weniger sozial- als identitästheoretische Aspekte der Erzählungen in den Blick: Wie und was präsentieren die Erzählenden in der Rückschau auf ihr Leben, wo taucht dabei die Kategorie Xueta auf? Welche Kontinuitäten, Brüche, situativen Verortungen als Person werden offensichtlich? Welche Zuschreibungen, welche Selbstbilder werden aufgeführt? Wie positionieren sie sich als Akteure? Welche Strategien zur Bewältigung von stigmatisierenden Zuschreibungen des Andersseins werden präsentiert, und wie werden diese erzählend verwoben?

Der Beitrag dieses Kapitels zu dem Komplex um Erinnern und Vergessen, der maßgebliche Verbindungen mit den Identifikationsprozessen von Xuetes aufweist, liegt zunächst in der Fokussierung auf die bisher kaum berücksichtigte Oral History von Xuetes. In ihren Ausführungen werden unterschiedliche Blicke auf die Zeitgeschichte und verschiedene Positionierung zu der Xueta-Kategorie deutlich. Xuetes erzählen *ihre* Geschichte und ergänzen beziehungsweise korrigieren ein historisch-herrschaftsgeschichtlich geprägtes Bild von einer ausgegrenzten und homogenen Gruppe um akteursperspektivische Innen- oder „Grenz"-Ansichten. In der Rückschau setzen sie erzählend ihre Lebensgeschichte neu zusammen. Die Schwerpunktsetzung des Erinnerten und Weggelassenen lässt zum einen das Bedürfnis nach Bewältigung eines Stigmas erkennen, in der Erzählung als solcher und über ganz individuelle Praktiken, von denen berichtet wird: der Versuch zu vergessen, „therapeutisches" Aussprechen von Leiderfahrungen, stolze Identifikation als Xueta, intellektuell orientiertes Geschichtsinteresse und die „Flucht nach vorne", in das Judentum. Hierin zeigen sich Freiräume und Strategien im Umgang mit der stigmatisierenden Kategorie. Erlebte Erinnerung macht auch deutlich, was Historie aus etischer Perspektive und rezente Repräsentation des Xueta-Feldes nicht wissen wollten beziehungsweise konnten: Die historische Xueta-Community verlor, zumindest im Zeithorizont der Oral History, in Bereichen wirtschaftlich erfolgreicher

und statushoher (*orella alta*) sowie musisch-künstlerisch tätiger Milieus ihre scharfe Grenzkontur. Zwar konnte das vordergründige Vergessen des Xueta-Status von der Nichtxueta-Umgebung zurückgenommen werden, doch waren einige Xuetes so wenig den fremden Zuschreibungen ausgeliefert, dass die soziale Positionierung aufgrund der Xueta-Kategorie durch Geld und Genie zumindest relativiert wurde.[320] Im Vergleich mit der Mahnmaldebatte, der Schaffung von jüdischem Kulturerbe und den Identifikationspraxen im Jüdischen Lehrhaus scheint die erlebte Geschichte von Xuetes mit all ihren Schattierungen – trotz der zunehmenden Erinnerungsarbeit in diesem Feld – immer mehr in Vergessenheit zu geraten.[321] Die Thematisierung von Leid und jüdischem Erbe und ihre Einschreibungsversuche in das kulturelle Gedächtnis der Insel filtert erlebte Geschichte, das weitgehende Fehlen von Xueta-Identifikation bei jüngeren Menschen als eine Art Erzählaufhänger lässt sie versanden: eine Entwicklung, die laut Jan Assmann das kommunikative Gedächtnis ausmacht. Wie die spezifischen diskriminierungsbezogenen Einschreibungsbedürfnisse um Leid und marginalisiertes Judentum das kulturelle Gedächtnis mitformen und wie dieses in seiner Funktion als abrufbare Ressource kulturelle Praktiken bedienen kann, ist im Moment noch nicht abzusehen.

Das Kapitel beginnt mit forschungs- und schreibmethodischen Überlegungen und Angaben zu den Quellen. Den Hauptteil bilden ausführliche Interviewpassagen, die zum einen „für sich selbst sprechen“ sollen, zum anderen auf Identifikationen in Bezug auf Alteritätserfahrungen untersucht werden. Theoretische Ansätze zu Identifikation und Alterität sowie der Bewältigung stigmatisierter Identitäten im Handeln und Erzählen sind dem Hauptteil vorangestellt, in dem Interviewpassagen

[320] Vgl. in diesem Kap. Catalina Valls Aguiló. Auch Joan A. Martís Erzählung unterstreicht, wie wirtschaftlicher Status die soziale Abstufung als Xueta – bis auf Widerruf – abmildern konnte: „Vor dem Bürgerkrieg gehörten wir zur *orella alta* [Xueta-Oberschicht]. Im Haus meines Großvaters war sehr viel Geld vorhanden. Ein Cousin meines Großvaters war Bürgermeister von Palma während der Ersten Republik. Die Schwestern meines Vaters gingen in den ersten Häusern Palmas ein und aus, alle! Als der Bürgerkrieg kam, besaßen wir einige große Warenhäuser für Nahrungsmittel und dann kam das Militär und leerte nach und nach alle Lagerräume. Sie haben seine Autos beschlagnahmt, alles. Und als der Krieg aus war, riefen sie meinen Großvater zu sich, er trat in ein Zimmer ein, die Vertreter des Militärs waren da und auf einem Tisch – das hat mir mein Großvater erzählt – lagen ein Orden, die Quittungen [der beschlagnahmten Güter] und eine Pistole. Mein Großvater kam mit dem Orden wieder raus. Er hat das Gleiche getan wie sein Vorfahr, der gesagt hat ‚Ich konvertiere besser zum Christentum, denn was nützt eine mutige Leiche?‘. Und uns haben sie beraubt, gegrillt und um 38 Millionen Peseten erleichtert, das sind heute 200 Millionen Euro! Mit 3000 Peseten konntest du ein Haus kaufen, stell dir mal vor, mit 38 Millionen Peseten! Und mit einem Schlag wurden meine Tanten nicht mehr in den vornehmen Häusern empfangen. Weil sie Xuetes waren. Und Jungs, die vorher hinter ihnen her waren, beschimpften sie als Xuetes. [...] Alle Schwestern meines Vaters sind aus Mallorca geflohen; erst schwebten sie über den Gipfeln, dann wurden Xuetes [spuckt das Wort quasi aus] aus ihnen. Ein Trauma für meine Tanten, ihr ganzes Scheißleben lang ein Trauma für sie!“ (Interview am 16.1.2009).

[321] Um dem entgegenzuwirken hat sich die Gruppe Memòria del Carrer gegründet und z. B. eine Oral-History-Sammlung herausgebracht (Forteza i Bruno o.J.).

und Analysen zusammenfließen. Eine Zusammenführung der verschiedenen Analysestränge und eine Diskussion theoretischer Ableitungen schließen das Kapitel ab.[322]

4.2.1 Zur Erhebung und theoretischen Durchdringung der Quellen

Offen angelegte Interviews mit narrativen Vorgaben erschienen mir besonders geeignet, etwas über Identifikationsprozesse aus erster Hand zu erfahren. Bisherige Arbeiten zur Xueta-Thematik waren ausschließlich historisch orientiert und auf Archivquellen z. B. zur Inquisition gestützt.[323] Die emische Perspektive beziehungsweise die Verwendung von Oral History der Xuetes stellte die Ausnahme dar.[324] Der Journalist und Autor Miquel Segura Aguiló drückte sein Unbehagen über die Aussparung der Stimmen derjenigen, um die es geht, in einem Gespräch so aus:

> „Es gab eine kleine Gruppe – jetzt nicht mehr ganz so klein – von Historikern und Wissenschaftlern, die sehr wohl das Thema untersuchen wollten, aber von außen her, ohne einer von uns zu sein. Und daraufhin haben sie uns ohne viel Einfühlungsvermögen und Interesse in die Kategorie von Mumien verwiesen. Sie haben uns in die Archive verbannt, während wir im selben Moment aber ganz lebendig sind!“[325]

Der Zugang zu älteren Gesprächspartnern, in denen ich aufgrund ihrer größeren Lebensspanne einen größeren und reflektierteren Erfahrungsschatz vermutete, erwies sich zunächst als schwierig und methodisch reflexionsbedürftig. Das persönliche Erzählen ist für viele ältere Xuetes mit dem Gefühl verbunden, ein Stigma zu offenbaren, das man zu verbergen gelernt hat. Während der explorativen Phase der Forschung endeten meine ersten Versuche, Gespräche aufzubauen, sobald ich das Thema Xuetes angedeutet hatte. Ich hatte einige alteingesessene Familiengeschäfte in der Carrer Argenteria („Straße der Silberschmiede“) in Palma betreten – die Familiennamen der Besitzer auf dem Ladenschild gehörten zu den 15 Xueta-Namen – und über den Kauf von kleineren Schmuckstücken ein Gespräch begonnen. Mit mir als einem unbekannten *foraster* (Nichtmallorquiner) und Nichtxueta war ihnen ein Sprechen über eine derart sensible Identitätsfacette an einem gleichsam öffentlichen Ort nicht möglich.[326] Zunächst hatte ich den erschwerten Zugang zu älteren Gesprächspartnern forschungsmethodisch als Hindernis aufgefasst, bei näherem

[322] Eine erste Fassung dieses Kapitels erschien in Schmidt-Lauber/Schwibbe (2010: 137-168).

[323] Vgl. Cortès i Cortès 2000, Riera i Montserrat 2003, Font Poquet 2007.

[324] Vgl. Moore 1976, Laub/Laub 1987, Forteza Pinya 1998, Segura i Aguiló 2006.

[325] Interview mit Miquel Segura am 10.4.2007.

[326] Ob und worüber Informationen ausgetauscht werden, ist im Fall älterer Xuetes stark von der Zugehörigkeit des Gesprächspartners zur In- oder Outgroup abhängig, Die Kontaktaufnahme als fremder Kunde war kaum möglich. Eine jüdische Gesprächspartnerin bekam dagegen schnell erzählenden Kontakt, nachdem der Besitzer einer alteingesessenen Silberschmiede den Davidsternanhänger an ihrer Halskette bemerkt hatte (s. Kap.4.1.).

Hinsehen erwies er sich jedoch als Quelle für Einsichten in Prozesse, die Goffman zufolge zur Konstituierung von einer In- und einer Outgroup führen.[327] Als neugieriger Ausländer blieb ich vorerst „außen vor“. Über den Aufbau von Vertrauensverhältnissen über Vermittler kam es dann zu weiterführenden Gesprächen. Einige Male begleitete mich mein Freund Javier zu Interviews. Als katalanischer Muttersprachler baute er Brücken, das Eis brach schneller und wir kamen in flüssigere Gespräche mit den Gewährsleuten. Obwohl – und vielleicht gerade weil er nicht aus dem kulturwissenschaftlichen Bereich kommt, waren seine Gesprächsstimuli, Fragen, auch später im Dialog mit mir, oftmals neue und willkommene Zugänge zu der Thematik. Durch die Ankündigung des Vermittlers, worum es in meiner Anfrage ging, war meist schon ein Stimulus gegeben, der dann im Gespräch weiter ausgeführt wurde, in dem ich eine eher zuhörende Haltung einnahm, um individuellen Ausführungen Raum zu geben. Zumeist bat ich am Beginn um einige biografische Angaben oder startete mit den Stichworten „Lebensgeschichte“ und „Xueta“.

Nachdem in den Kultur- und Sozialwissenschaften während der Krise der ethnografischen Repräsentation eine autoritative Haltung des Ethnografen kritisch revidiert und durch vielstimmige Ethnografien ersetzt wurde, müssen, um mit dem Ethnologen Johannes Fabian zu sprechen, „Untersuchungen über *othering* Untersuchungen über die Produktion des Gegenstandes“ sein.[328] Um dem schreibmethodisch gerecht zu werden und „die Quellen nicht als einen ‚Informationssteinbruch‘ [zu] missbrauchen, sondern sie auch in der Art und Länge ihrer Darstellung ‚zum Sprechen‘ [zu] bringen“[329], bilden längere Interviewteile den Kern des Beitrags. Die Analysen erster Hand, die die Erzählenden im Blick auf ihre Lebenswelt schon mitliefern, sollen nicht überschrieben werden und in einen Dialog mit den Lesenden treten können.

Als grundlegende erkenntnisleitende Ansätze werde ich Halls prozessorientierten Identifikationsbegriff, Schwibbes Alteritätsmodell sowie Goffmans Stigmabegriff neben weiteren, zum Teil erzähltheoretischen Ansätzen verwenden. Einen dieser Ansätze möchte ich in der Folge kurz vorstellen, da er in der allgemeineren Einführung zu Identität/Identifikation aufgrund seiner Fokussierung auf Erzählkontexte nicht eingereiht war.

Lebensgeschichtliches Erzählen, besonders wenn es um schmerzliche Erfahrungen von Anderssein geht, läuft nicht als bloße Wiederholung und Dokumentation des Erlebten ab. Es ist mit spezifischen und individuellen Zielen und Bedürfnissen verbunden. Die Bewältigung sozialer Ausgrenzung, wie im Fall älterer Xuetes, kann über rückblickendes und vorausschauendes Erzählen erfolgen. Die Philosophin Hilde Lindemann Nelson stellt eine Theorie von Bewältigungsstrategien beschädigter Identitäten (damaged identities) auf: Die Entwicklung von Identität wird begleitet von Geschichten, die über ein Individuum oder eine Gruppe erzählt werden (ma-

[327] Goffman 1963: 136-149.

[328] Fabian 1993: 337.

[329] Kaschuba 2006: 255.

ster narratives). Fehlt diesen Geschichten das Moment der sozialen Anerkennung, können counterstories als narrative Reparatur (narrative repair) der beschädigten Identität auftreten und Handlungsräume eröffnen. Counterstories müssen glaubhaft in Bezug auf das eigenen Handeln sein und eine gewisse Unumstößlichkeit (heft) besitzen, wenn sie überzeugen sollen.[330] In den lebensgeschichtlichen Erzählungen von Xuetes wird deutlich, dass die Gewährspersonen gegen dominante Narrative „anerzählen", sich wehren, Freiräume schaffen, Leid offenbaren und sich rückblikkend noch einmal selbst definieren. Mit der Anwendung von Lindemann Nelsons Ansatz werden neben den Oral-History-Bezügen zur Sozialgeschichte Mallorcas im 20. Jahrhundert vor allem Erkenntnisse über die erzählende und selbstbestimmte Positionierung von Xuetes in Lebens- und Zeitgeschichte möglich.

4.2.2 „Ich bin kein Xueta, ich bin ich!" – Bartolomeu P.



Abb. 16: Bartolomeu P. in seiner Goldschmiedewerkstatt, umgeben von Objekten seiner Sammelleidenschaft; Colonia St. Jordi; 2007 (Foto: C. R.).

Bartolomeu P. stammt aus Palma, wo er 1925 geboren wurde. Er ist, wie seine Söhne auch, mit einer Nichtxueta verheiratet. Herr P. hat wie sein Vater das Silberschmiedehandwerk erlernt. Er ist sehr vielseitig interessiert und hat in früheren Jahren auch viele Bücher zur Xueta-Thematik gelesen. Sein Interesse für Mechanik und Kunst lebt er als begeisterter Sammler aus und brachte dieses auch intensiv in das Gespräch ein. Mit den im Folgenden präsentierten Äußerungen zur Xueta-Thematik eröffnete er das Gespräch. Im weiteren Verlauf brachten Erzählimpulse das Gespräch einige Male – aber nicht in jedem Fall – auf die Xueta-Thematik zurück. Durch Vermittlung seines Sohnes Toni, der mir eine Wohnung über dem Familiengeschäft der P.s vermietet hatte, erklärte sich Herr P. zu dem Interview bereit.

Zu Beginn des Gesprächs betont Herr P. die erdrückende Stille, die um das Xuetasein herrschte, entstanden aus Angst vor Übergriffen, gäbe man sich als solcher zu erkennen.

[330] Lindemann Nelson 2001: 150-151.

Christian Riemenschneider: „Und wurde innerhalb der Familie über das Thema Xueta gesprochen?"

Bartolomeu P.: „Nein!!! Nein, nein, nein, nein. Es war –, nein, vor allem weil du so erzogen wurdest. Also, vor allem aus Angst. Sie erfuhren nichts darüber, weil es nicht ausgesprochen wurde, weil man darüber nicht sprach. Weil es gab Jahre, wo du immer noch welche draufgekriegt hast. Deswegen war das so. [...] Also, ich hatte mit 13, 14 Jahren nicht mal was mitgekriegt von den –, von den – …, dass mein Vater dazu gehörte, zu dieser Sache. Und manchmal, wenn wir unterwegs waren, um Unfug anzustellen, also dann sind wir in die Bosseria[331] und haben so getan, als würden wir was suchen und am besten war, wenn einer von denen rauskam und fragte: ‚Jungs, was sucht ihr denn da?'. Und wir sagten dann: ‚Das Testament von Judas!' Das war dann so, als wäre ich einer von außerhalb und nicht von – …"[332]

Herr P. ersetzte während des Gesprächs das Wort Xueta häufig durch „die Sache" oder ließ Leerstellen. Das Tabu, über die Xueta-Herkunft zu sprechen, klingt darin nach. Das angstvolle Nichtsprechen erscheint für ihn als Einladung, sich auf der sicheren Seite zu positionieren: Zeitweilig spricht er über Xuetes als „sie", die Anderen. Die Teilnahme an den damals verbreiteten Belästigungen, die meist auf den Christusmord anspielten und Xuetes in eine Kategorie mit den angeblich dafür verantwortlichen Juden einschloss, verstärkt die Positionierung als Nichtxueta, an der Bartolomeu P. jedoch, zumindest im Nachhinein, zweifelt.

Die eigene Ferne zu den Xuetes, die er sowohl mit seiner lediglich unilateralen Xueta-Deszendenz als auch mit der Entfernung seines Vaters vom alten Ghetto begründet, klingt auch in folgender Aussage an:

Christian Riemenschneider: „Und hat ihr Vater von früher erzählt?"

Bartolomeu P.: „Nein, aber sagen wir mal, er war schon immer nicht so ganz Teil von – … Er fuhr nach Barcelona und brachte Brillanten, Diamanten, Silber, Bernstein und so mit. Also, er war viel unterwegs und nicht so drin in dieser Straße da. Also, wir waren –, zumindest ich war da raus und mein Bruder auch, der war Anwalt. Wir haben außerhalb davon gelebt. Ich weiß nicht, warum zum Teufel die sich nicht mal bewegt haben! Die hatten sich dort eingerichtet, und da waren sie dann! Pff! ... Egal wer von dort, wenn der nach Sta. Catalina gezogen wäre, das sind zwei Kilometer, ja, verdammt, dann wäre das doch vergessen worden! Ich zog los, mit wem ich wollte! Weil

331 Nachbarstraße der Silberschmiedstraße in Palmas Altstadt.

332 Interview mit Bartolomeu P. am 9.3. 2007.

> die hatten sich da drinnen [Ghetto] zurückgezogen, hatten Angst, und –, nein …"[333]

Bartolomeu P. ist der Meinung, dass die Xuetes als Gruppe durch den Rückzug ins Ghetto vor allem von innen zusammengehalten wurden. Mit dem Wechsel in ein Viertel vor den alten Stadtmauern wäre die Xueta-Identität im kulturellen Gedächtnis nicht mehr festzumachen gewesen.[334] Seine Ferne zum Xuetasein drückt sich auch in seiner offenbar negativen Konnotation des Zusammenlebens um die Silberschmiedstraße aus, er verbindet es mit Gefühlen der Angst und Resignation. Auch beruflich wollte Bartolomeu P. sich neu orientieren. Das Gold- und Silberschmiedehandwerk sowie der Handel waren eng mit dem Xueta-Stigma verbunden:

> „Mir hat die Autoschlosserei gut gefallen. Man lernt ja auch, um ein bisschen voranzukommen, nicht um mit dem alten Kram weiterzumachen. Und das hat mir gefallen, aber mein Vater sagte, mach erstmal das hier [Ausbildung zum Silberschmied] fertig, und dann sehen wir weiter. Aber mach's erstmal fertig. Und ich hab es dann auch abgeschlossen."[335]

Beruflich ist Bartolomeu P. im Schmuckgroßhandel geblieben und hat ein Geschäft im früheren Ghetto eröffnet, das seine Söhne Antonio und Esteban heute fortführen. Heute lebt er mit seiner Frau in einer Neubausiedlung im Südwesten Mallorcas und genießt die Ruhe als Pensionär beim Fischen auf seinem Boot. Die Distanz, die er stets zur Lebenswelt der Xuetes in Palmas Altstadt hielt, schließt auch den Katholizismus ein:

> „Und dann noch die Priester, die haben die [Xuetes] schmoren lassen in der Kirche Sta. Eulàlia, das habe ich gesehen! Wenn einer, der nicht dazugehörte, jede Woche zur Messe ging, sind sie zweimal hingegangen. Aber viele nicht, weil sie sich danach fühlten! Das war, weil sie katholischer als die Katholiken erscheinen mussten! Mir hat schon von Kindheit an die katholische Religion nicht gefallen … Na ja, wie alle Religionen hat sie ihre gute Seite, aber ich – … pffff."[336]

---

[333] Ebd.

[334] Bartolomeu P. nimmt die Xuetes ganz als Akteure in den Blick. Er thematisiert zwar die Angst als Auswirkung der Diskriminierung, erwähnt aber nicht die schwächer werdende Dialektik Nichtxueta vs. Xueta ab den 1950ern. Tatsächlich nahm die Zahl der endogamen Heiraten zwischen 1897 und 1970 stark ab und die Verstreuung der Xuetes in der Stadt Palma und dem Umland in derselben Zeit stark zu (Laub/Laub 1987: 76-81). Die aktuellen Redefinitionsprozesse von Xuetes und eine Untersuchung der Universitat de les Illes Balears von 1997, die belegt, dass knapp 25 % der Palmesaner und gut 42 % der Bewohner der part forana (Rest der Insel) keinen Xueta heiraten würden, zeigen, dass trotz der Mobilität der Xuetes die Kategorie auch im 21. Jahrhundert nicht vergessen ist.

[335] Interview mit Bartolomeu P. am 9.3. 2007.

[336] Ebd.

Als ihm fremd hebt Bartolomeu P. sowohl den Druck hervor, den Kleriker der Gemeindekirche im früheren Ghetto auf Xuetes ausübten, als auch deren ostentativen Katholizismus als Reaktion darauf. Die anklingende Empathie für die Xuetes, die aus seiner Sicht keine innerliche Identifikation mit dem Katholizismus leben konnten, verlieh der früh einsetzenden Entfremdung von einer Religiosität, die während der Franco-Diktatur nichts von ihrem dogmatischen Charakter verloren hatte, noch einmal Nachdruck.

Bartolomeu P. entwirft in allgemeinen Charakterisierungen die Xuetes als Kollektiv, vom dem er sich entfremdet. Erst als er selber als Xueta beschimpft wird, identifiziert er sich situativ mit ihnen:

> „Wenn wir so durch die Straßen zogen, oder wenn du dich gestritten hattest, kam es vor, dass ein Bekannter oder Freund dich ‚Xuetonarro!' genannt hat. Dem habe ich dann gesagt: ‚Auf dieser Welt gibt's drei Arten von Leuten: Xuetes, Dummköpfe und Hurensöhne. Ich bin Xueta, such dir vom Rest was aus'. Verdammt, dem habe ich keine Zeit zum Denken gelassen! Was habe ich verdammt noch mal anderes an mir als die anderen!"

Besonders in einer Konfliktsituation unter sich nahestehenden Personen ist die Zuweisung zu einer als gegeben empfundenen stigmatisierten sozialen Kategorie ein besonders herber Schlag, da die Aushandlung oder Zurückweisung dieser Zuordnung einem Kampf gegen Windmühlen gleichkommt. Die situative Identifikation als Xueta und die anschließende Retourkutsche ebenfalls negativer Zuweisungen erzählt Bartolomeu P. als Pattsituation, mit der er seine soziale und emotionale Integrität wiederherstellt. Die Identifikation als Xueta währt so lange, wie die anderen ihre eigene Front aufrechterhalten. Wut über die Willkür, mit der Bartolomeu P. aufgrund seines zweiten Nachnamens während eines bloßen Streits unter Freunden ein Stigma angehängt wird, von dem er sich Zeit seines Lebens zu lösen versuchte, kommt in der abschließenden Frage oben zum Ausdruck.

Anhand einer historischen Anekdote entwirft Bartolomeu P. eine Situation, in der die marginalisierende Zuschreibung als Xueta gegenstandslos, der Fluch zu einem Segen wird:

> „In Mallorquinisch sagen wir, im Sinne von ‚Fahr zur Hölle', ‚Vete a Liorna'. Livorno, in Italien. Viele sind in der Zeit, in der sie sie verfolgt haben, gegangen, haben ein Schiff genommen und konnten rauskommen. Dieser Spruch ist –, weil –… als ob sie zur Hölle fahren sollten. Aber letztlich war es so: Dort hat ihnen keiner reingeredet! Da waren sie normal und nichts Ungewöhnliches."

Das toskanische Livorno war vom 16. Jahrhundert an eine multikulturell geprägte Hafen- und Handelsstadt. Die größte Minderheit waren Juden, besonders jene, die aus Iberien vor der Inquisition geflohen waren. Zwischen den geheim jüdischen *conversos* Mallorcas und den Juden Livornos bestanden gute Kontakte, die die

conversos zu ihrer Flucht und Neuansiedlung in der Toskana nutzten.[337] Sowohl die historischen *conversos* als auch später die Xuetes, so macht Bartolomeu P. in seiner Anekdote deutlich, waren nicht per se anders und gleichsam unberührbar. Diese Zuschreibung analysiert er als distanzierter Beobachter als soziale Konstruktion im Inselgefüge Mallorcas.

Bartolomeu P.s Einschätzung der sozialen Prozesse, die vordergründig eine ständische, aber respektvolle Gesellschaft betreffen, erzählt er in der Art eines Goffman'schen sozialen Theaters, in dem Rollen verteilt, Performances durchgeführt und mehrere Realitäten „gespielt" werden:[338]

> „Die *butifarras*, wie man sagt, oder die Adeligen, die mehr oder weniger von ihrem Erbe lebten, weil sie nie irgendwas gearbeitet haben, ja, die sind dann zu einem von denen [einem Xueta-Juwelier] gegangen. Die waren Freunde, waren dann ganz dicke miteinander, will ich sagen. Weil solche Sachen kauft man, wo Vertrauen besteht. Aber über den Rest wurde nicht gesprochen, weil –, nein … (lacht). Vielleicht später zu Hause dann der andere: ‚Dieser verdammte Xueta!', dann zu Hause wohl. Aber vor Ort: nein, nein. Siehste: Es war eine Komödie! Für mich war das eine Komödie."[339]

Diese Wirtschaftskomödie, in der im Alltag von den Akteuren gespielten Rollen Xueta vs. *butifarra* auf den Kopf gestellt werden, kann Bartolomeu P. kaum ernst nehmen. Die gemimte Freundschaft erscheint ihm als höhnischer Akt. Kennt er doch auch das Hauptbühnenstück, das Drama um die Xuetes, das allerdings für die Wirtschaftsbeziehungen, die hier über die Bühne gehen sollen, zu ernst ist. Spielen Xuetes im Sozialdrama des Alltags die Erfüllungsgehilfen der Hauptrollen – andere Rollen bekamen sie nicht –, schrieben die Hauptrollenspieler den Xueta aus der Komödie heraus: Übrig blieb der vertrauenswürdige Goldschmied, ein Folklorestück, in dem Bartolomeu P. nicht mitspielen mochte. Lediglich im Privaten, hinter der Bühne, so vermutet er, wo die Geschäftsbeziehung keinen Schaden nehmen konnte, wurde der erhabene Status des Adels durch Herabsetzung des „Juweliers des Vertrauens" als gemeiner Xueta erneut untermauert. Bartolomeu P. distanziert sich als lachender Dritter – ein Bemühen, das alle Bereiche seiner Erzählungen durchzieht –, und siedelt seine Performance auf einer anderen Bühne an, auf der Xuetes keine Rolle spielen, höchstens als Schreckgespenst in der Requisite: „Ich bin kein Xueta, ich bin ich!", resümiert er.[340]

---

[337] Braunstein 1936: 59.

[338] Goffman 2011: 18-19.

[339] Interview mit Bartolomeu P. am 9.3. 2007.

[340] Interview mit Bartolomeu P. am 9.3.2007.

4.2.3 „Juden, die raffen. Das ist eine Lüge!" – Catalina M.

Catalina M. wurde 1931 in Palma geboren und ist Hausfrau. Ich hatte ihre Enkelin Cristina, die meine Wohnungsnachbarin über dem Familiengeschäft der P.s war, um ein Interview gebeten. Sie meinte allerdings, nicht viel zum für sie historischen Thema Xuetes sagen zu können und lud daher ihre Oma ein. Im Rahmen eines sonntäglichen Kaffeetrinkens wurde also ein Gespräch angesetzt. Neben Cristina und ihrem Freund José war auch Catalina M.s etwa gleichaltrige Freundin Antonia A. anwesend. Catalina M. begann das Gespräch mit der Aussage, eigentlich nichts Relevantes außer einigen Erzählungen ihrer Mutter, die Xueta war, wiedergeben zu können. Nach drei Minuten berichtete sie sehr bewegt, in der Schule selbst als Xueta diskriminiert worden zu sein. Bald schaltete sich Antonia A. immer stärker ein. Ein Gespräch, in dem sich zwei Fronten bildeten, die mal heftig aufeinanderprallten, mal nach Versöhnlichem suchten, entwickelte sich:

> „Meine Mutter konnte dieses Wort [gemeint ist ‚Xueta'] weder hören noch aussprechen. Sie ließ nicht zu, dass wir es zu Hause aussprechen, also es war wie ein Tabu, darüber zu sprechen, weil sie so schlimme Erfahrungen in der Schule gehabt hat. Immer, immer, immer haben sie sie beschimpft, sie wurden von den anderen ausgeschlossen, so als hätten sie die Pest. Als ich in die Schule ging, haben mich die anderen Mädchen auch beschimpft, mich und meine Schwester. Aber meinen Kindern habe ich nie etwas gesagt oder darüber gesprochen, gar nichts davon, weil ich finde, dass wir Menschen sind genauso wie die anderen auch (lacht), und ich weiß nicht, warum sie uns so was sagen müssen. Mein älterer Sohn, Gabriel, der Vater von Cristina, sagte mir einmal: ‚Mama, die haben mich Xueta genannt. Was ist das denn?!' Ich musste ihm dann erklären: ‚Die nennen uns Xuetes, weil wir von den Juden abstammen'. Um ehrlich zu sein, ich weiß nicht, ob das stimmt (lacht). Mein Sohn sagte: ‚Es war der-und-der', es war ein guter Freund von ihm! Und ich: ‚Also, wenn er das noch mal sagt, dann schnappst du ihn dir und verprügelst ihn so, dass er sich daran erinnern wird!'. Dann sagte er mir mal: ‚Jetzt hab ich's ihm gegeben. Der war so klein mit Hut! Und er hat es nicht noch mal gesagt!'"[341]

Auch bei Catalina M. kommt das Tabu an erster Stelle der Erzählung zur Sprache. In ihrem eigenen Fall und dem ihrer Mutter verhindern traumatische Erfahrungen eine Kommunikation der Thematik. Catalina M. will darüber hinaus durch das Nichtsprechen erreichen, dass ihr Sohn nicht die entfremdenden Kategorien Xuetes/„Normale" kennenlernt, ein Vorhaben, das in der Schule scheitert.

Antonia A. schildert, wie sie als Kind mit der Kategorie Xueta in Berührung kam:

[341] Interview mit Catalina M., Atonia A. und Cristina F. am 17.2.2008.

> „Einmal in der Schule habe ich jemanden dieses Wort zu einem Mädchen sagen hören, die eine war, Catalina Aguiló, ich habe sie angerufen und gesagt: ‚Xuetona!', und die hat mich dann fertig gemacht, und als ich nachhause kam und es meinem Vater erzählte, sagte er mir: ‚Du hast ihr das einfach so und ohne zu wissen, was das ist, gesagt?!' Manchmal sind Schulkinder grausam, sie sagen was, ohne zu wissen, was sie sagen. Ich habe ihr dieses Wort gesagt, weil es mir als Beleidigung erschien, aber ich hatte keine Ahnung, was es bedeutet."[342]

Catalina M. erlebte die Zuschreibung als Xueta von der anderen Seite:

> Catalina M.: „Wir wurden sehr diskriminiert in der Schule, an vielen Orten, und in den Dörfern sogar noch mehr – und es geht immer noch so weiter in den Dörfern, eh?!"
>
> Antonia A.: „Ach komm, nein, es wird mit jedem Tag weniger, sehr wenig."[343]

In der Folge beginnt eine Auseinandersetzung zwischen Catalina M. und Antonia A. über die Persistenz und die Ursachen der Marginalisierung der Xuetes.

> Antonia A.: „Ich habe es euch schon gesagt, es gab ein Problem durch das Tabu, unter ihnen selbst! Sie [Catalina M.] hätte davon wissen müssen, wie von etwas Normalem und Alltäglichem. Sie haben doch selbst diese Sachen provoziert, weil es ein Tabu gewesen ist!"
>
> Catalina M.: „Aus Angst! Aus Angst!!!"
>
> Antonia A.: „Sie selbst haben manchmal das Gefühl provoziert – …, sie haben sich selber ausgegrenzt, meiner Meinung nach, ich habe es gesehen und erlebt, eh?!"
>
> Catalina M.: „Nein, wir sind schon Freundinnen seit –"
>
> Antonia A.: „– wir sind aufgewachsen zusammen, immer –"
>
> Catalina M.: „– ja, ja! Wir waren wie eine Familie und alles, und sie haben uns nie irgendwas Hässliches angetan."
>
> Antonia A.: „Weil wir [in A.s Familie] nie an diesen Sachen festgehalten haben. Aber na ja, das erste Mal davon erfahren habe ich bei der Sache damals in der Schule. Mein Vater hat es mir erklärt – und fertig. Für mich war das

[342] Ebd.

[343] Ebd.

> immer was unter uns beiden Freundinnen, dass sie [M.s Familie] so sind. Und sie selber sagt: ‚Also, das sind mir so richtige Xuetonas!', wenn einer was Schlechtes macht, sie selber! Und meint das aber gar nicht so. Sie sind wirklich von vorgestern …"
>
> Catalina M.: „Aber Antonia: Wir, die Xuetes – sogar jetzt noch! – haben den Ruf, habgierig zu sein! Juden, die raffen! Aber das ist eine Lüge!!! Weil sowohl du als Nichtxueta als auch –" (die einzelnen Stimmen gehen in der Audioaufnahme in lautem Streitgespräch unter).[344]

Mein Gespräch mit Catalina M. über Ausgrenzungserfahrungen entwickelt sich an dieser Stelle zu einem Dialog zwischen ihr und Antonia A., in dem erneut Grenzziehungen und Zuschreibungen vorgenommen werden. Catalina M. ist zunächst um die Anerkennung ihrer Erfahrungen bemüht, nachdem sich Antonia A. zunehmend einbringt, und erzählt daraufhin durch die wiederholte Aberkennung derselben und Zuschreibungen als Xueta auch stärker in dieser Rolle. Dass Antonia A. die Ausgrenzung, die begleitenden Emotionen und deren Folgen zudem als hausgemacht bezeichnet, scheint Catalina M. nicht ertragen zu können, sie lenkt das Gespräch auf die freundschaftliche Verbundenheit.

Antonia A. nimmt diesen Gesprächsfaden auf und betont, nicht an der Kategorisierung Xueta festzuhalten, während Xuetes selbst dies aber täten, womit das Thema Gemeinsamkeit wieder in eine Unterscheidung umschlägt. Catalina M. setzt dem die anhaltende Zuschreibung antisemitischer Stereotypen an Xuetes von außen entgegen. Zu diesem „Außen" zählt sie Antonia A. Catalina M. erweitert in der Folge das Spektrum der Erzählung über Kategorisierungen des Anderen, indem sie die rezente Migration nach Spanien aus dem Maghreb mit einbezieht. Die Kategorie der „Mauren", die seit der muslimischen Eroberung Spaniens im 8. Jahrhundert das Fremde par excellence darstellt, gebraucht sie als Gegenentwurf zum Eigenen:

> Catalina M.: „Ich sage dir jetzt mal was: Ich bin lieber Jüdin als Maurin [span. mora, Muslimin](lacht)! Ich war früher keine Rassistin, aber nun bin ich eine, weil seitdem wir diese ganze Immigration haben, alle die da kommen, die uns überschwemmt haben, da bin ich Rassistin geworden. Also, mir macht das Angst."
>
> Antonia A.: „Weil du Rassistin bist … wie alle Xuetes. Die sind doch Rassisten!"
>
> Catalina M.: „Ach, hör' doch auf, komm! Jetzt wolltest du nur deine Wut ablassen!" (macht eine Pause – und wechselt das Thema).[345]

[344] Ebd.

[345] Ebd.

Catalina M. eignet sich nun selbst das Othering an, um als Akteurin und weniger als Opfer von sich erzählen zu können. Zunächst identifiziert sie sich mit dem zugeschriebenen Anderssein – sogar als Jüdin (was sie eingangs eher anzweifelte) – und nimmt damit den imaginierten Außenstehenden, in deren Rolle Antonia A. spricht, „den Wind aus den Segeln". Die gesellschaftliche Transformation durch die Immigration bietet Catalina M. den Anlass, den noch fremderen Migranten eine statusniedrige Position zuzuweisen und sich – zwar Jüdin, aber immerhin autochthon – auf der Skala vom Fremden zum Eigenen höher anzusiedeln. Antonia A. setzt dem eine erneute negative Stereotypisierung von Xuetes entgegen, die Catalina M. als persönliche, zu emotionale Fehleinschätzung, nicht gelten lässt.

Das Erzählen über Xueta-Zuschreibungen innerhalb der Familie übernimmt Catalina M. dann konsequenterweise selbst:

> „Einmal habe ich mich mit meiner Schwester gestritten, wir haben uns geschlagen, und ich sagte zu ihr: ‚Was für eine Xueta du bist!', und meine Mutter, als sie davon erfuhr, hat so geschimpft und sagte: ‚Und was glaubst du denn, bist du?! So was sagt man nicht!' Meine Mutter hatte eine richtige Phobie vor diesem Wort, und meine Familie ist dann nach Argentinien ausgewandert, weil alles so schlimm war. Meine Mutter hat immer gesagt, dass dort in Argentinien, dass sie da glücklich war, weil die sie da nie als Xueta oder Jüdin behandelt haben, sie sehr respektiert haben. Sie hat Mallorca vermisst und wollte zurückkommen, um hier zu sterben. Aber sie hat immer davon erzählt, dass sie in Argentinien nie diskriminiert worden sind und in Nordamerika, da gibt's auch welche [Juden], die bewundern sie da, weil es unter denen sehr intelligente Leute gibt, reich und intelligent, sagt man. Ich weiß das nur vom Hörensagen. Ich bin weder reich noch intelligent (lacht)."[346]

Catalina M.s Mutter lässt dieses Othering mit einer für sie schmerzhaften Kategorie innerhalb der Familie nicht zu und hebt den Zwist mit der Erinnerung auf, dass alle in der Familie Xuetes seien. Die Emigration nach Argentinien bedeutete zwar Sehnsucht nach dem heimatlichen kulturellen Kontext, aber auch eine bisher ungekannte soziale Integration, da dort die Kategorie Xuetes schlicht unbekannt war. Das Bild der Fremde zeichnet Catalina M. als nahezu paradiesisch: dort sei eine Identifizierung von Xuetes als Juden – in Mallorca durch die antisemitisch motivierte Zuschreibung meist abgewehrt – nicht nur möglich, sondern auch eine Statusaufwertung.

Über das Verhältnis ihrer Großeltern väterlicherseits, die Nichtxuetes waren, zu ihrer Mutter erzählt Catalina M.: „Alle haben sie abgelehnt, auf eine Weise, ich schwöre dir, die – … meine Mutter war ein gesegnetes Brot [Redensart, gut und rein wie eine Hostie]. Und weißt du, die haben sie die Leiden von Christus durchmachen lassen, wirklich!" Die Diskriminierung ihrer Mutter beschreibt Catalina M. in

[346] Ebd.

Bildern der christlichen Symbolik und Passion. Ältere Xueta- und Nichtxueta-Mallorquiner sind in einer katholisch geprägten Gesellschaft sozialisiert, was sich auch in Redensarten und Sprachbildern ausdrückt. Die umstrittene Anerkennung einer leidvollen Erfahrung wird durch die Sprache der christlichen Symbolik – Catalina M. ist sich einer Zuschreibung der Xuetes als jüdische Antichristen und altchristlicher Selbstgerechtigkeit bewusst – zu einer überhöhten, unangreifbaren Tatsache und zu einer nachträglichen Anklage der Ausgrenzenden, die ihre eigenen christlichen Normen pervertieren.

Bald darauf schaltet sich Antonia A. wieder ein. Sie sei die Tochter einer der wenigen Nichtxueta-Silberschmiede in Palma, wie sie betont. Erinnerungen an die beruflichen Zusammenhänge der Familien M. und A. wiedergebend, führt sie Catalina M.s Verwandte Barbara an, die Xueta ist und lachend sagte: „Ich glaube nicht an diesen Unsinn, dass Xuetes anders sind.“ Direkt im Anschluss dann ihre eigene Aussage: „Der Großvater aus dem Kurzwarenladen, der sah aus wie ein Jude!“ Catalina M. greift dies auf und entgegnet:

> „Ja, vorgestern habe ich das Fotoalbum durchgesehen von … weil, klar, dadurch, dass sie ausgeschlossen wurden, haben sie nur unter sich geheiratet, es gab keine Vermischung und keine Änderung im Aussehen. Und wirklich, da ist auch Conradito zu sehen, der *Sohn* [des Großvaters], der sieht aus wie er, mit der großen Nase.“[347]

Antonia A.s anfängliche Darstellung, die Kategorie Xuetes werde lediglich von ihnen selbst reproduziert, steht im Widerspruch zu ihrer Konzipierung des Xueta als rassischem Typus. Sie schreibt dem Besitzer des Kurzwarenladens das Anderssein quasi auf den Leib. Catalina M. nimmt diese Konzipierung auf, indem sie auf die soziale Konstruktion der Marginalisierung und die „große Nase“ als Symbol für Familienähnlichkeit eingeht. Der jeweilige Entwurf und die Identifikation mit der Kategorie Xueta sind demnach stark von den Zielen sozialer Positionierung der Person abhängig. Xueta-Identifikation erscheint demnach stärker als Strategie denn als „Identität“.

Catalina M. äußert sich zwischendurch zu den Gefühlen, die das Erzählen in ihr auslöst:

> Catalina M.: „Für mich ist das [Erzählen] eine Erleichterung. Das kannst du glauben! Das ist wie etwas hervorholen, das du innen drin mit dir rumträgst; das erleichtert. Weil, klar, darüber kann man nicht jeden Tag reden. Mit meinen Kindern [sagt es in bedauerndem Ton] hatte ich nie diese Art von Gespräch. Nie!“
>
> Antonia A.: „Aber es fragt ja auch keiner danach, das zu verstehen.“

[347] Ebd.

Catalina M.: „Antonia!!! Weil du dich niemals so ausgeschlossen gefühlt hast! Du hast dich niemals – …" (sie bricht den Satz ab und schweigt).[348]

Das Erzählen leidvoller Alteritätserfahrungen hat für Catalina M. auch eine therapeutische Funktion. Mit der erzählenden Selbstvergewisserung über diesen verschwiegenen Teil ihrer selbst wagt Catalina M. den Versuch, verdrängte und entfremdete Ich-Anteile zu integrieren. Catalina M.s wütende Reaktion auf Antonia A.s Aberkennung ihrer Erfahrungen verweist auf Lindemann Nelsons These: die Anerkennung einer Person und ihrer Geschichte(n) als Voraussetzung für soziale (und in diesem Fall auch psychische) Integration.

Catalina M. versucht zu verbalisieren, wie Xuetasein und Zuschreibungen von jüdischen Stereotypen zusammenhängen: „Was weiß ich! ... Also … hier sind wir Xuetes, aber wir sind keine Juden. Das ist – ich weiß es nicht, wirklich, ich weiß es nicht!"[349] Die lebenslange mangelnde Anerkennung nicht nur als Xueta, sondern vor allem der Ausgrenzungserfahrungen, veranlasste Catalina M., die Erfahrungen, Emotionen und Gedanken um die Kategorie Xueta so tief in sich zu verbergen, dass es ihr sehr schwer fällt, einen Blick von höherer Warte auf die Ausgrenzungssituation zu werfen. Die Kulturanthropologin Brigitta Schmidt-Lauber weist darauf hin, dass narrative Interviews nicht immer geeignet sind, subjektive Erfahrungen von Alltagssituationen oder in Zwischenräumen und Nichtorten aufzunehmen.[350] In Catalina M.s Erzählung erscheint die Alteritätserfahrung als Xueta gleichsam als sozialer Nichtort, der zudem auch mit Angst und einem Tabu belegt ist, darüber zu sprechen. Dieses Beispiel belegt anschaulich die sozialpsychologischen Bedingungen und Folgen der Diskriminierung, wie sie in vielen Interviews durchscheinen. Die ständige Hinterfragung einer sozialen Position und der negativen Emotionen, die die Ausgrenzung mit sich bringen bis hin zu dem Vorwurf, dass die Ausgrenzung letztlich den Xuetes selbst anzulasten sei, hält ein Ego als Xueta gewissermaßen in einem blinden Fleck: Eine Selbstermächtigung – über Erinnerung, Positionierung, Kritik war schwierig. Und die Xueta-Position, die im Kern ständiges Hinterfragtsein bedeutete, bediente die Etablierung einer „unauffälligen" Selbstrepräsentation und Rückzugsbewegungen in die eigene soziale Gruppe: für die Mehrheitsgesellschaft, die die soziale Hierarchie als quasi natürlich ansah, eine weitere Bestätigung ihres Mythos vom nicht greifbaren, ja gefährlich fremden Xueta.[351] Dieses massive Hin-

[348] Ebd.

[349] Ebd.

[350] Schmidt-Lauber 2005: 150-155.

[351] Der Mythosbegriff ist hier an Roland Barthes Mythos als Form der Essentialisierung sozialkonstruktivistischer und sinngebender kultureller Prozesse angelehnt (1982). Die diskursive Rahmung von kulturellen und sozialen Ordnungen als „so seiend" ist eine wesentliche kulturelle Strategie der Machtentfaltung und -erhaltung. Die Verarbeitung von Erfahrungen eines als von der Mehrheit als natürlich verstandenen Außenseitertums beinhalten oft den Wunsch, die eigene Wahrheit bekannt zu machen, wie am Beispiel von Catalina M. deutlich wird.

terfragtsein mit eigenen Antworten zu erfüllen ist die Aufgabe, die sich die Kinder dieser Generation von Xuetes heute stellen.

Dass Catalina M.s Enkelin Cristina, die größtenteils als Zuhörerin an dem Gespräch teilnahm, sich „stolz" als Xueta identifiziert, erfüllt ihre Großmutter mit Freude. Letztlich scheint das Vertrauen der älteren Frau, mit ihren Erinnerungen und Gefühlen als Xueta von ihrer Umgebung anerkannt zu werden, nachhaltig erschüttert zu sein.

> Christian Riemenschneider: „Cristina, würdest du sagen, dass du Xueta bist oder – …? Hast du irgendeine Verbindung dazu?"
>
> Cristina F.: „Ich trage das mit Stolz, eh? (lacht) … wirklich, das stimmt!"
>
> Catalina M.: „Ja?! Ich finde es wunderbar, dass du das sagst, Liebes! Ich finde das wunderbar, dass sie das mit Stolz trägt! Und ich trage es mit Angst … Wir haben zwar die Demokratie, schön und gut, aber ich traue mich immer noch nicht, es auszusprechen!"[352]

Das offenbarende Erzählen von Xueta-Erfahrung und die teils ablehnenden, teils ausweichenden Reaktion, die in diesem Abschnitt deutlich wurden, verweisen auf die soziale Konstruktion von Xuetes als eine Art fremde und beunruhigende Sleeper, die das generationale Erleben und Erinnern der Erzählenden mitprägte. Regina Bendix versteht die Figur des Sleepers als Verkörperung von Wissen, Hoffnungen und Angst in Bezug auf Geheimnisse. Sie weist darauf hin, dass der Zugang zum Geheimen als essenziell verborgenem Wissen sozial differenziert ist und Geheimnisse dementsprechend Machtstrukturen potenzieren können.[353] Die Herstellung des Geheimnisses um die Xuetes bestand im Nichtwissenwollen von Xueta-Erfahrungen und -Erinnerungen und in der Zuschreibung des jüdischen Stigmas: Im Fall der Xuetes steckt genau darin, und nicht in einem Zugriff auf Wissen, der Machterhalt der Mehrheitsgesellschaft. Mit den Ausgrenzungserfahrungen und der Beweislast, keine heimlich praktizierenden Juden zu sein, allein dazustehen macht ein Klären und Sprechen über die Kategorie Xueta nicht leichter. Sprechen, Erinnern und Aufdecken des Sleeper-Mythos kann in als machtlos empfundenen Xueta-Identifikationen ein Agency-Potenzial wecken, wie Catalina M. bewiesen hat. In den letzten Jahrzehnten haben viele Akteure die Kategorie Xueta als mit Leid und Stigmatisierung erfüllt hinter sich gelassen. Das generationentypische Erleben, das Cristina als Enkelin schildert, ist eben nicht von Ausgrenzung, verborgenem Leid und dem Umschalten zwischen zwei Identifikationsfeldern geprägt: Für sie ist die Xueta-Kategorie damit aussprechbar und sie „trägt" sie mit Stolz.[354] Cristinas Be-

[352] Interview mit Catalina M., Atonia A. und Cristina F. am 17.2.2008.

[353] Bendix 2003: 33, 36.

[354] Auch der sprachliche Aufbau der Aussage sagt etwas über Cristinas Positionierung zur Xueta-Kategorie: Sie „trägt" diese Kategorie, „*lo llevo con orgullo*", sagte sie. *Llevar* bedeutet auch „sich

geisterung für ihren Design-Beruf und für Schmuckherstellung, die wir in Treppengesprächen oder bei einem Kaffee teilten, sowie ihr Platzieren der Großelterngeneration als Interviewquelle ist ein Hinweis auf die marginale Bedeutung, die auch andere Vertreter der jungen Generation von Mallorquinern mit Xueta-Hintergrund der Xueta-Kategorie in Gesprächen einräumten. Das folgende Beispiel von Catalina Valls' Biografie, die in einem pluralen und musisch geprägten Umfeld angesiedelt ist, verdeutlicht, dass auch eine stolze Identifikation als Xueta möglich war.

4.2.4. „Also schäme dich nicht und unterschreibe mit Aguiló!" – Catalina Valls

Catalina Valls Aguiló de Son Servera wurde 1920 in Palma geboren und hat eine musische Erziehung genossen. Nach Bühnenengagements in Madrid und Barcelona kehrte sie nach Mallorca zurück. Dort war sie, auch in ihrem hohen Alter noch, als Schauspielerin und Autorin aktiv. Wir trafen uns zum Gespräch im Café des ehemaligen Grandhotels, in welchem Catalina Valls in ihrer weltgewandt-kultivierten und gleichzeitig herzlich-zugewandten Art gleichsam zu Hause zu sein schien. In dem offen angelegten Interview assoziierte sie die Xueta-Thematik größtenteils mit Erinnerungen an ihr Leben mit dem Theater, der Literatur und der Kunst.


Abb. 17: Catalina Valls Aguiló de Son Servera, Palma, 2008 (Foto: C. R.).

> „Es ist ein kurioser Fall, der meinige. Ich hatte das Glück – oder es war ein Zufall oder was auch immer –, dass sie mich nie marginalisiert haben, noch dass ich eine Distanzierung aufgrund meines Familiennamens wahrgenommen habe. Aber ich kannte andere Personen, die dies sehr wohl erlitten haben, mehr noch, sie haben Zeit ihres Lebens sehr viel Frustration gespürt. Ich glaube, einen Teil der Schuld haben die Xuetes selbst, weil ich glaube, dass sie anscheinend nicht sehr zufrieden oder gar stolz auf ihre Wurzeln sind. Und gerade das muss man äußern, es ist eine Pflicht, diesen Stolz

verhalten" oder „ertragen ". Stolz oder andere Gefühle können im Spanischen aber auch „erfüllen": *llenar*. Sich zu der Xueta-Kategorie verhalten, sie zu tragen – auch mit Stolz –, deutet auf eine für das Ego eher randständige Bedeutung dieser Kategorie hin. Als „erfüllend" beziehungsweise zentral für Cristinas Ich-Erleben beziehungsweise ihre Ich-Repräsentation deutete sie ganz andere Lebensbereiche an.

> zu äußern. Gerade kommt mir die Erinnerung an eine Anekdote über einen Freund, einen Schriftsteller, der wie ich Aguiló hieß. Ich schrieb ebenfalls kleine literarische Stücke. ‚Unterschreibst du immer mit deinem richtigen Namen?', fragte er mich eines Tages, gerade als ich meinen Namen unter ein Stück setzte. ‚Diese Familie ist nicht als anständige und sehr ehrwürdige Familie bekannt'. ‚Ja', antwortete ich, ‚also schäme dich nicht und unterschreibe auch mit Aguiló'."[355]

Catalina Valls' Analyse der Diskriminierung der Xuetes kommt ganz aus der Akteursperspektive. Das Symbol der Stigmatisierung, ihren Familiennamen, präsentiert sie mit Stolz. Ebenso ist sie der Ansicht, eine selbstbewusstere Haltung von Xuetes hätte der Marginalisierung etwas entgegensetzen können. Sie erkennt aber auch an, dass die Diskriminierung für andere real war und nicht nur vom Handeln der Xuetes abhing.

Sie sieht sich ganz in der Mitte der Gesellschaft. Aus dieser Position heraus identifiziert sie sich mit einer jüdischen Abstammung und katholischer Praxis:

> „Wir waren immer Katholiken, ich bin praktizierende Katholikin, nicht so gut katholisch noch praktizierend wie ich sein wollte – wie alle anderen eben auch. Ja, aber ich entsage nicht meinen alten Wurzeln. Weil Jesus Jude war. Und nie aufgehört hat, es zu sein. Außerdem war er Rabbiner."[356]

Als Akteurin tritt Catalina Valls auch im Aufbau ihres sozialen Netzes auf, wobei sie auf Anstand und Bildung ihrer Bezugspersonen achtet:

> „Meine Eltern waren Kaufleute, sie standen mit aller Welt in Kontakt. Ich hatte und habe stets Freundschaften mit Personen aus allen sozialen Klassen unterhalten. Das einzige, was mir wichtig ist, ist dass diese Personen anständig und gebildet sind, alles Übrige …"[357]

Über Bildung findet sie auch erstmals Zugang zu differenzierterem Wissen über Xueta-Lebenswelten:

> „Später machte ich Abitur und danach den Magister in Sprachen, und dann begann ich, in der Spanischen Schule von Magdalena Palmer zu unterrichten, und dort, während einer Arbeit, die sie durchführte, begann ich mir Fragen zu stellen, durch sie Dinge zu lernen, Anekdoten, die ich vorher nicht wusste, über das Leben der Xuetes."[358]

---

[355] Interview mit Catalina Valls am 16.6.2008. Catalina Valls Aguiló verstarb im November 2010. Heute ist eine der städtischen Bühnen Palmas nach ihr benannt. *De Son Servera* ist über die Jahre durch Presseberichte etc. Teil ihres Namens geworden, um sie von einer anderen gleichnamigen und zeitgenössischen Schauspielerin in Mallorca zu unterscheiden.

[356] Ebd.

[357] Ebd.

[358] Ebd.

Catalina Valls hat eine gehobene Ausbildung erfahren und war von Kindheit an mit ihrer Nichtxueta-Kinderfrau in Museen, der Oper und dem Theater gewesen. Sie hat auch eine Zeit in Barcelona gelebt. Erst von ihrer späteren Lehrerin, ebenfalls Nichtxueta, erfährt sie etwas über das Leben der Xuetes. Stigmatisierende Erfahrungen, vor allem in Bezug auf ihren Namen, scheinen ihr fremd: „Ebenso wie Catalina Valls hätte ich Perica de los Palotes heißen können, und ich hätte mit Perica de los Palotes unterschrieben, ebenso wie ich immer mit meinem Namen unterschrieben habe."[359] Ihren Platz in Gesellschaft und Familie schildert sie folgendermaßen:

> „Ich, Catalina Valls, Xueta, habe viel Anerkennung und Zuneigung vonseiten der Gesellschaft erfahren, das ist sehr wichtig, und was mich angeht, nun, wurde auch meine Familie dadurch geehrt. Ich habe gespürt, dass es meinen Vater und meine Mutter ehrte und sie es verdient haben, dass ich mich stets Valls Aguiló nannte, denn sie haben mich sehr bei meinem Werdegang unterstützt."[360]

Die Anerkennung von Catalina Valls' künstlerischer Leistung und ihre Bekanntheit als Schauspielerin haben ihr ein positives Selbstbild vermittelt. Alteritätserfahrungen als Xueta gibt es in ihrer Erzählung nicht. Sie erzählt von sich als relativ unabhängiger Frau, die sich die Freiheit nimmt, das zunächst fremde Xuetasein anzunehmen.

4.2.5. „Ein kulturelles Interesse an dem, was meine Vorfahren gemacht haben" – Josep A.

Josep A. wurde 1924 in Palma geboren und ist pensionierter Mathematiklehrer sowie Hobbygenealoge. Er ist zusammen mit seiner Frau Mitglied im Jüdischen Lehrhaus Rafel Valls gewesen, das bis 2008 in Palma bestanden hat. Im Lehrhaus, in dem ich einen Teil der Forschung durchführte, unterrichtete Rabbiner Shaul F. jüdische Religion und Hebräisch für Xuetes und *anusim*. Das Lehrhaus, das nach dem letzten Xueta-Opfer der Inquisition benannt worden war, war ein Ableger der jüdischen Organisation Shavei Israel mit Sitz in Jerusalem, die „lost Jews" in aller Welt Hilfe bei der Integration in das Judentum anbietet.[361] Mit einer Reflexion über Xuetasein eröffnet Josep A. seine Erzählung, die im weiteren Verlauf aus einer distanzierten Sicht eher analysiert:

> „Für mich ist die Definition für Xueta: Nachkomme von Juden und Punkt. Es gibt Leute unter den Xuetes, die das nicht so sehen. Dass, wenn man nicht

[359] Ebd. Perica oder Perico de los Palotes: sprichwörtliche, unbestimmte Person. Vergleichbar im Deutschen mit Lieschen oder Hänschen Müller.

[360] Ebd.

[361] Shavei Israel. Online: http//: www.shavei.org, Stand 19.2.2010.

[als] den ersten Familiennamen [einen Xueta-Namen] hat, nun, dann hört man auf, Xueta zu sein, obwohl man ein Nachkommen von Juden ist.“[362]

Der verbreiteten Praxis, Xueta-Identität mit den 15 Familiennamen zu verknüpfen, setzt Josep A. eine allgemeinere Definition von Deszendenz entgegen. Seine eigene Meinung hat er sich aufgrund genealogischer Studien erarbeitet. Diese führte er im Gespräch aus und brachte Belege für die soziale Konstruktion bestimmter Lineages als Nachkommen von Juden beziehungsweise Altchristen an. Er kommt zum Schluss, dass diese Kategorien nicht in jedem Fall mit „tatsächlicher“ Deszendenz identisch sind. Als Merkmal einer vorhandenen Gruppenidentität führt er an: „Die Xuetes selbst haben sich bis vor gar nicht langer Zeit als mit jedwedem anderen Xueta als verwandt betrachtet, ohne dass das unbedingt der Fall gewesen wäre, mehr war das nicht.“ Stets mit einem distanzierten Blick hinterfragt er die sozialen Realitäten. Den gleichgültigen Umgang mit den Xueta-Namen erwähnt er, als ich ihn frage, ob und welche Rolle Xuetasein in seinem Leben spielt:



Abb. 18: Josep A. und seine Frau auf dem „Jüdischen Markt“ in Palma anlässlich des Europäischen Tages der Jüdischen Kultur 2007 (Foto: C. R.).

„Viele Leute verwechseln einen Familiennamen mit einem anderen. Das heißt, wenn ich ein A. bin, haben mich viele Leute dann Segura genannt oder Pomar (lacht). Und das Kuriose daran ist, dass es einigen von uns Xuetes auch passiert ist. Wenn wir z. B. einen Herrn Fernando Fuster kennengelernt haben, haben wir später überlegt, ob er ein Fuster oder Forteza war.“[363]

[362] Interview mit Josep A. am 28.1.2008.

[363] Ebd.

In Josep A.s Schilderung wird der Familienname austauschbar, er steht lediglich als Vertreter einer Namens- beziehungsweise Personenklasse. In der Fixierung auf den Xueta-Status wird die Person in Wahrnehmung und Ansprache auf den Vertreter einer sozialen Kategorie reduziert, was – jenseits von intimeren Beziehungen – zur Rekonstruktion einer distinkten Kategorie beiträgt.[364]

Im Kontext der Rolle der Juden und Xuetes als Sündenböcke in der Vergangenheit führt Josep A. zum Wandel von Alterität und Minderheitenstatus im Zuge der Immigration nach Mallorca seit den 1950er-Jahren an: „Ja, für die heutige Zeit weiß ich nicht, welche Minderheit sie sich aussuchen werden. Weil bald wir Mallorquiner zwischen den Immigranten die Minderheit sein werden.“[365] Die fremden Migranten als Referenz nehmend, positioniert sich Josep A. als Mallorquiner und unterstützt diese Selbstvergewisserung durch das Bild einer in der Begegnung mit fremden Massen geeinten einheimischen Minderheit. Seine Besuche im jüdischen Lehrhaus begründet er mit einem kulturellen Interesse:

> „Für mich mischt er [Rabbiner F.] allerdings zu sehr die Religion in das, was wir eigentlich vorhatten, weil – …ich glaube, es ist eine Sache, ein Nachkomme von Juden zu sein, und eine andere ist die Religion, die du praktizierst, wenn du überhaupt eine praktizierst. Meine Motivation war, die Bräuche der Juden kennenzulernen, ein kulturelles Interesse an dem, was meine Vorfahren gemacht haben.“[366]

Herr A.s Selbstbild schließt seine jüdischen Vorfahren ein, die er als einzige Referenz für Alterität als Xueta angibt. Eine Identifikation mit jüdischer Religion legt das nicht nahe. Sein Identifikationsprozess als Xueta erscheint weniger als direkte Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, sondern als ein Dialog mit seinen jüdischen Ahnen und als intellektueller Prozess.

4.2.6. „Xueta-Wurzeln, jüdische Flügel“ – Miquel Segura Aguiló

Der Journalist und Autor Miquel Segura Aguiló wurde 1945 in Sa Pobla geboren. Neben seiner Tätigkeit als Vorsitzender der Gilde der Silberschmiede schrieb er zahlreiche engagierte Bücher, in denen er die Geschichte seiner Familie und die

---

[364] Der Kategorisierung persönlicher Identitäten durch die Namensverwechselungen steht die Betonung einer persönlichen Identität durch den sogenannten *malnom* (Spitzname), der unter allen Mallorquinern und besonders unter Xuetes verbreitet war. Xuetes mit demselben Namen – etwas das durch die begrenzte Zahl der Nachnamen häufig vorkam – bekamen einen Spitznamen, der auf Charakteristika der Person, Herkunft oder Wohnort anspielte und zum Teil auch auf Kinder und Enkel überging (Planas 2003). Miquel Segura berichtet beispielweise vom Silberschmied Joaquim Bonnín Forteza aus Palma, der aufgrund seines Klarinettenspiels im Palmesaner Stadtorchester schlicht *Es Clarinet*, „die Klarinette“ genannt wurde; auch seine Söhne wurden so gerufen (1994: 30).

[365] Interview mit Josep A. am 28.1.2008.

[366] Ebd.

Marginalisierung als Xueta thematisierte. Seine Kolumnen in der mallorquinischen Tageszeitung Última Hora, die im selben Medium auch kontroverse Antworten auslösen, widmet er zumeist Themen rund um das Judentum, Xuetes, Mallorca und Israel. In seinem letzten Buch „Xueta-Wurzeln, jüdische Flügel" (*Arrels Xuetes, ales jueves*) fordert er als Lösung der „Identitätsproblematik" von Xuetes ihre Rückkehr zum Judentum.[367] Als erster Xueta erreichte er 2009 nach jahrelanger Auseinandersetzung mit rabbinischen Gremien die formelle Aufnahme beziehungsweise Rückkehr (*teschuvah*) in das Judentum in einer sefardisch-orthodoxen Synagoge in New York. Wurden Nachfahren von Juden bis dahin nur nach einer formellen Konversion (*giur*) vor einem rabbinischen Gericht (*bet din*) als halachische, das heißt religionsgesetzliche Juden anerkannt, stellt Miquel Seguras Rückkehr ein Umdenken in der jüdischen Identitätspolitik dar, das auch in der internationalen Presse Widerhall fand.[368]

Zu unserem Gespräch fand er sich ohne eine Vermittlung gleich bereit. Wie in den oben stehenden Gesprächen beginnt auch Miquel Segura mit der Erfahrung eines zunächst nebulösen Andersseins.

> „Wir wurden niemals, niemals, darüber aufgeklärt. Wir wussten, dass unsere Familiennamen ein Stigma trugen, aber wir wussten nicht einmal, was für eines. Und auch nicht, warum sie uns beschimpften und mit dem Finger auf uns zeigten [...]. Und sie sagten: ‚Die haben Gott getötet! Sie sind –'. Einem wurden wirklich barbarische Dinge gesagt wie: ‚Die stinken', oder dass wir Schwänze haben, dass wir nach Schwefel stinken. Dass wir Schwänze haben! Das habe ich erlebt, in vollem Umfang."[369]

Die Stigmatisierung der Xuetes fußt auf dem antijudaistischen Mythos, die Juden seien die Mörder Jesu beziehungsweise Verkörperungen des Teufels. Die religiös untermauerte Konzipierung der Xuetes als Antichristen macht sie zum Gegenentwurf der sich als Altchristen verstehenden Mallorquiner, zu Fremden auf der Insel, dem Gegenentwurf zum Christenmenschen überhaupt. Dieser Erfahrung setzt Miquel Segura jedoch als Counterstory historische Fakten entgegen: „Tja, wir sind die allerersten Mallorquiner, die auf diesen Inseln gewohnt haben." Seine Identifikation mit den ersten jüdischen Siedlern in der Spätantike dreht den Spieß um, er selbst beschreibt sich ganz entspannt als eine Art Ureinwohner, tief verwurzelt und gar nicht fremd: Die Fremden sind nun die Altchristen, deren katalanische Vorfahren erst im 13. Jahrhundert auf die Insel kamen. In einer weiteren Counterstory beschreibt er Xuetes als eine Art human heritage, das als Zeuge des Goldenen Zeitalters der spanischen Juden bis heute lebendig ist:

---

[367] Segura 2008.

[368] Vgl. Freund, Michael. Fundamentally Freund: A 500-year journey back. The Jerusalem Post, 23.12.2009. Onlineausgabe: http://www.jpost.com/Opinion/Article.aspx?id=164076, Stand 1.2.2010.

[369] Interview mit Miquel Segura am 10.4.2007.

> „Als Palma 2005 in Girona dem Netzwerk Red de Juderías beitrat, fragte mich der Bürgermeister von Toledo: ‚Aber was haben sie dort in Palma?'. Klar, weil sie dort wunderschöne Synagogen haben, einige Denkmale, und ich sagte: ‚Wir haben keine Steine, wir haben Menschen.'"[370]

Er ordnet sich als Teil eines menschlichen jüdischen Kulturerbes zwar einer spezifischen Kategorie zu, diese ist aber auch tief in der spanischen Geschichte verankert und trägt eine Art Prädikat. Dem Stigma wird eine ruhmreiche und schützenswerte Geschichte entgegengestellt, die als Selbstvergewisserung der Erfahrung als quasi dämonisierter Ausgestoßener entgegenwirkt. Rasch kommt Miquel Segura dann auf eine Analyse der vergangenen und heutigen Probleme der Xuetes zu sprechen:

> „Die mallorquinische Gesellschaft hat es stets vorgezogen, das Problem unter dem Deckel zu halten. Darauf vertrauend, dass es sich mit der Zeit einfach von selber löste. Tatsächlich passiert das auch, aber dann kommt das andere Problem: die Erinnerung an all dieses. Es sind viele Jahre, viele Jahrhunderte, das kann man nicht unterm Deckel halten, als wäre es eine Anekdote. Deswegen haben wir, eine kleine Gruppe, auf unseren Ursprung aufmerksam gemacht, nicht als ein Stigma, sondern als eine zu differenzierende Tatsache."[371]

Die Diskriminierung und auch die heute nicht unumstrittene Erinnerung daran wollen Segura und seine wenigen Mitstreiter ganz im Goffman'schen Sinne nicht der „verstohlenen Aufmerksamkeit" überlassen: Sie nehmen das Stigma selbst in die Hand, um es als Waffe zu entschärfen. Die Transformation des Stigmas beschreibt er als Annahme einer positiven jüdischen Identität:

> „Früher wollten wir es verstecken, um nicht beschimpft zu werden, heute wollen wir uns damit auseinandersetzen und durch eine Identität die Sache rund machen. Durch Weiter- und Überlebenlassen einer Identität, die durch die Assimilation ausgelöscht wurde. Daher habe ich ein Buch geschrieben und darin dieses Dilemma deutlich gemacht. Zuerst war es die Diskriminierung, aber dann die Assimilation, die noch schlimmer ist, die unsere Identität schließlich auslöscht. Von diesem Punkt an kann dann jeder darauf reagieren, wie er will, das wählen, was er vorzieht. Aber es gibt solche Leute wie mich, die ihre jüdische Identität nicht ablegen wollen. Der größte Sieg der Inquisition wäre unsere vollständige Assimilierung."[372]

---

[370] Ebd. Das Netzwerk Red de Juderías wurde 2005 im katalanischen Girona gegründet und vereint gut zwei Dutzend spanische Städte, die ihre historischen jüdischen Viertel (juderías) als Kulturerbe nutzbar machen (http//: www.reddejuderias.org, Stand 15.4.2010). Toledo ist bekannt für seine reiche jüdische Geschichte und zwei bis heute erhaltene mittelalterliche Synagogen.

[371] Interview mit Miquel Segura am 10.4.2007.

[372] Ebd.

Im Schreiben näherte sich Miquel Segura seinen Empfindungen von Zerrissenheit. Für die Erfahrung von Entfremdung in der eigenen Umgebung, wie sie Goffman und Yovel als typisch für stigmatisierte Identitäten beschrieben haben, entwirft Miquel Segura eine Gegenmaßnahme: Eine „Heilung" kann nur erfolgen, wenn sich Xuetes mit dem jüdischen Stigma identifizieren und weitergehen, indem sie Xuetasein durch Judesein ersetzen und damit den Kreis zu ihren jüdischen Vorfahren schließen, „die Sache rund machen". Diesen Entwurf der Heilung einer historischen Wunde scheint auch eine gewisse Trauer über den damit einhergehenden Verlust der wie auch immer zerrissenen, aber erworbenen Identität als Xueta zu begleiten:

> „Die Xueta-Identität wird innerhalb weniger Jahrzehnte in einer großen Kultur (*civilización*) aufgehen. Die Xueta-Identität wird eine jüdische sein, keine Xueta-Identität mehr. Wenn es keine Nachkommen von jüdischen Konvertiten in Mallorca mehr gibt, gibt es auch keine Xuetes mehr, und was bleibt, ist Geschichte, eine –, eine –, die Welt der Literatur, damit liegt sicherlich etwas Bedeutendes vor, aber gut … ein bisschen, als wären wir wie die Janitscharen oder die Araukaner."[373]

Das Hin- und Hergerissensein zwischen Xueta- und Judentum bezieht Miquel Segura nicht nur auf seine persönliche Identifikation, sondern auch auf die innerhalb der Familie und der jüdischen Gemeinschaft:

> Christian Riemenschneider: „Tja, und eine etwas persönlichere Frage, z. B. jetzt in der Osterzeit, wie fühlen Sie sich da?"
>
> Miquel Segura: „Schlecht. Sehr schlecht. Sehr schlecht, weil ich meine katholischen religiösen Praktiken hinter mir gelassen habe, mein komplett katholisches Umfeld. Die Ostertage feiert meine Familie auf kulinarische, gastronomische Weise, und ich fühle mich diesen Traditionen verbunden, sehr verbunden! Weil ich sehr mallorquinisch bin! In religiöser Hinsicht versuche ich die Pessachfeierlichkeiten zu besuchen, aber ich verstehe nichts. Und außerdem akzeptiert dich die jüdische Gemeinde als einen Gast und nicht wie einen von ihnen. [...] Die jüdische Gemeinde Mallorcas besteht aus Argentiniern, Engländern, Deutschen. [...] Es ist eine schlimme Situation, sehr schlimm."[374]

Seine Identifikation mit dem Judentum, ohne als einer der ihren angenommen worden zu sein, platziert ihn zwischen allen Stühlen: Obwohl ganz Mallorquiner, wird er als Jude zum Fremden in seiner Kultur und seiner Familie, die weiter an den katholisch geprägten Ritualen festhält. Die jüdischen Speisegesetze, die an dem meist

[373] Ebd.

[374] Ebd.

mit Ostern zusammenfallenden jüdischen Pessachfest besonders ausgeprägt sind, verlangen, dass Miquel Segura auf alle gesäuerten Teigwaren, Schweinefleisch und Meeresfrüchte verzichten muss. Diese Zutaten sind stets Bestandteile der mallorquinischen Küche. Das Fehlen der gemeinschaftsstiftenden Erfahrung des Familienessens und der kompensierenden Teilnahme an der Pessachfeier erneuern das Dilemma des Dazwischenseins. Fremdheitsgefühle zwischen den nichtmallorquinischen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde und dem Mallorquiner Segura, der bis dahin wenig rituelles Wissen erworben hatte, konstituieren eine erneute In- und Outgroup-Grenze. Die Fragmentiertheit von Identifikationen, die nach Hall eine normale Bedingung von Menschen in größeren sozialen Netzen ist, wird hier zur Belastung, da in Miquel Seguras Prozess der Reidentifikation viele Rückmeldungen des Nichtdazugehörens kommen. Selbst gesetzte Normen und solche von Gruppen, die eigentlich als zum Selbst zugehörig betrachtet werden, kollidieren. Die fehlende Identifikation mit Gruppen benennt Miquel Segura als schmerzliche Schwierigkeit in dem Prozess der eigenen Identifikation.

Zur Kompensation dieser Fragmentierung oder in Lindemann Nelsons Worten als Counterstory, zieht Miquel Segura die Konstruktion neuer alter Verwandtschaften heran, die eine familiäre Heimat bieten könnten.

> „Die Endogamie [von Xuetes] war bis vor kurzem eine Tatsache. Sie hat einen menschlichen Archetyp hervorgebracht, den man nirgendwo anders sieht, außer in Israel! Als ich in Israel war, habe ich dort meine Cousins wiedererkannt, meine Onkel, die [betreffenden Israelis] sahen alle aus wie sie.“[375]

Er entwirft das Bild einer genetischen oder gleichsam „rassischen“ Verwandtschaft zwischen seiner Familie und jüdischen Israelis. Um sich mit dieser gefühlten Verwandtschaft und Gemeinschaft stärker identifizieren zu können, bemühte sich Miquel Segura seit längerem um die offizielle Anerkennung als Jude.

> „Ich hatte als erster in Mallorca Kontakt mit Shavei Israel. Es ist eine Organisation, die sich für die Rückkehr einsetzt, aber auch nicht genau weiß, was sie dann damit anfängt. Es sind religiöse Juden. Sie ecken bei den rabbinischen Autoritäten und auch beim Staat Israel an und daher, tja, praktizieren sie eine Hinhaltepolitik. Es gibt weiterhin Seminare, sie versammeln weiter Leute, machen weiter in der Lehre. Und wenn man sie fragt: Man muss abwarten, abwarten, abwarten, abwarten. Aber ich mit meinen 62 Jahren – abwarten?! Auf was warten wir? Ich will, dass sie mich als Juden beerdigen! [...] Wir wollen, dass sie anerkennen, dass wir bereits Juden sind. Dies ist der Weg der *teschuvah*, der viel – … religionsgesetzlich sehr kompliziert ist. Und dabei sind wir gerade.“[376]

[375] Ebd.

[376] Ebd.

Wie Miquel Segura sich nach der *teschuvah* seine Identifikation als Jude und den Umgang mit religiösen Normen vorstellt, entwickelt er so:

> „Auf der Welt gibt es 18 Millionen Juden, und nicht alle gehen in die Synagoge. Ich würde gerne gehen, aber ich kann nur als ein Gast, wie ein Zuhörer, dorthin gehen. Ich will als einer von ihnen gehen und danach, wenn ich will, ein schlechter Jude sein. Gott wird dann schon mit mir abrechnen, aber vorher soll er mich einen schlechten Juden sein lassen."[377]

Als „schlechter Jude" gliedert er sich in die Mehrheit der mehr oder weniger säkularen Juden ein, will auch unter ihnen kein Fremder sein. Seine Ablehnung von „Beschädigungen", von Identifikationen, wie er sie am Beginn des Gesprächs im Fall der Xuetes äußerte, visiert er auch für seine Identifikation als Jude an: Warum eine beschädigte Identifikation „reparieren" und sie dann erneuter Gefahr durch religiösen Dogmatismus aussetzen?

Zum Abschluss gibt Miquel Segura noch einen Einblick in die Strategien, mit denen im Sinne Goffmans die stigmatisierte Zugehörigkeit zur Ingroup von Xuetes kaschiert wurde:

> „Es gibt einen Stolz, einen gewissen Zugehörigkeitstolz [unter Xuetes], aber bis jetzt wurde der verborgen. Und außerdem drückt der sich auf die ungewöhnlichste Weise aus, die du dir vorstellen kannst. Womöglich sagen sie dir erst bestimmte Dinge, um zu kaschieren, dass sie bis jetzt zusammengehalten haben, aber dann erzählen sie dir, dass der Vater ein Buch über die jüdischen Gesetze hatte, der Großvater eine Torah – es kann jegliche Überraschung dabei rauskommen! Es gibt noch eine ganze Welt zu entdecken! Was ist der Xueta wenn nicht Jude? So war das. Aber es war verborgen."[378]

Mit dieser Counterstory, die sich auf eine immer noch existente Ingroup (im Sinne Goffmans) von Xuetes bezieht, die ihren Stolz auf den Zusammenhalt und eine verborgene jüdische Identifikation stützt und die trotz der Erfahrungen des Fremdseins in der eigenen Umgebung, die Miquel Segura im Moment des Gesprächs selbst durchmachte, eine Art Schatztruhe identifikatorischer Möglichkeiten darstellt, rundet er die Erzählung seines schwierigen Identifikationsprozesses ab. Gerade dieser letzte Einblick wirft noch einmal die Frage auf, was in den Konstellationen aus (Xueta-)Erzähler und (Nichtxueta-)Ethnograf nicht verbalisiert wurde und wo im Sinne Brigitta Schmidt-Laubers die Grenze des Erzählbaren verlief. Aber das ist eine andere Geschichte.

[377] Ebd.

[378] Ebd.

4.3 Erinnern. „Sich erinnern heißt auch nach Identität fragen“[379]. Debatten um ein Mahnmal für die verfolgten Juden, *conversos* und Xuetes

> „Wir leben in einer Zeit, in der Erinnerung wie noch niemals zuvor zu einem Faktor öffentlicher Diskussion geworden ist. An die Erinnerung wird appelliert, um zu heilen, zu beschuldigen, zu rechtfertigen. Sie ist zu einem wesentlichen Bestandteil individueller und kollektiver Identitätsstiftung geworden und bietet einen Schauplatz für Konflikt ebenso wie für Identifikation.“[380]

Dieses Kapitel behandelt den Umgang der Mallorquiner mit der leidvollen Vergangenheit der Juden, *conversos* und Xuetes. Einen Kristallisationspunkt dieser Zusammenhänge stellt die seit etwa 1900 bis heute geführte Debatte um ein Mahnmal für die Verfolgten dar.[381] In Hinsicht auf das Gesamtbild Palmas zwar randständig, ist sie für das Xueta-Feld eine typische Debatte. In ihr wird Erinnern und Nichterinnernwollen als zentrale Komponente dieses Komplexes deutlich. In diesem Kapitel gehe ich den Erinnerungspraxen und -interessen in Hinsicht auf die Verfolgungsgeschichte und den damit verknüpften Positionierung der Akteure zum Xueta-Feld nach.

Im Folgenden werden die verschiedenen Episoden der Mahnmaldebatte, die vor allem zwischen 1990 und 2010 immer wieder aufflammte, in ihrer Breite vorgestellt. Dadurch wird es möglich, die herausragende Stellung der Vergangenheit für gegenwärtige Identifikationen über die Kontinuitäten im Für und Wider von Erinnerungsinitiativen, die Verbindung von Erinnerungswillen und Erinnerung mit bestimmten Örtlichkeiten ebenso wie die sich wandelnde Rolle von Erinnerungsinteressen – etwa von der Bühne der Politik zur Bühne des Tourismus – im Detail nachvollziehen zu können.

Zu dem theoretischen Komplex um Erinnerung trägt dieses Fallbeispiel die Erkenntnis bei, dass Macht, hier in einer Minderheiten-/Mehrheitenkonstellation, konstituierend auf die Mengen des Erinnerten und Abgedrängten einwirkt. Das Ringen um ein öffentliches Erinnerungsformat und die Hoheit über die „eigene“ Vergangenheit ist als Ermächtigung, Streben nach sozialer Anerkennung und in diesem Fall auch als konfliktgeladene Markierung der Territorien von Interessengruppen zu verstehen.

---

379 In einem Beitrag zur Debatte um ein Mahnmal für die verfolgten *conversos* und Xuetes in Mallorca verknüpft der Archäologe und Xueta Ferran Tarongí i Vilaseca das Erinnern mit heutigen Prozessen von Identifikation: „Sich erinnern heißt auch nach Identität fragen“, reflektierte er und gab damit den Anstoß für die Formulierung dieser Kapitelüberschrift (2006: 267-269).

380 Antze/Lambek 1997: VII.

381 Als Quellen für die Nachskizzierung der Debatte habe ich Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, eigene Interviews, Notizen aus Planungstreffen und Mahnmalsentwürfen verwendet, die sich zum Teil im Archiv des IRCBI in Palma/Mallorca befinden.

Darüber hinaus erweitert das Konfliktpotenzial des Mahnmals, sein Erinnerungsinhalt und dessen Einpassung in den korrespondierenden Stadtraum die enge Definition des Konzepts Erinnerungsort. Während Pierre Nora diesen Ort als eine Art Speicher eines absterbenden kollektiven Gedächtnisses definierte, werden in der Folge der Debatte Stadträume als mit verschiedenen Erinnerungen und Interessen aufgeladene Orte offenbar, die zudem eine dynamische Zuschreibung und Aneignung von Gruppengrenzen unterstützen. Erinnerungen sinken nicht ab, wie Nora es bildlich ausdrückte, sie können auch eruptiv an die Oberfläche der Gesellschaft dringen. Weitere Entwicklungen dieser palimpsestartigen Einschreibungen von Erinnerung in Stadträume über die Denkmalsdebatte hinaus werden im Abschnitt über Kulturerbe (5.2.) herausgearbeitet.

4.3.1. Erinnerung zwischen Trauer und Schande – Erste Denkmalentwürfe um 1900

> „Werden die Nachkommen der Verbrannten eines Tages ihre stets verheimlichte Herkunft zur Ehre erheben und nicht das Vergessen und Verzeihen dieser Herkunft von den Mördern fordern, sondern eine Wiedergutmachung? Wird der Himmel Mallorcas mit seinem klassischen Licht sich eines Tages schützend über diese Opferstätte und das Monument der Vergeltung breiten?“[382]

Gabriel Alomar i Villalonga (Palma 1873 – Kairo 1941), linksliberaler und kirchenkritischer Dichter, Humanist und Diplomat, forderte 1912 erstmals von der mallorquinischen Öffentlichkeit, die inquisitorische Verfolgung der Nachkommen der zwangsgetauften Juden als das zu sehen, was sie wirklich war: „eine unglaublich schamlose Grausamkeit […] einer wildgewordenen Kirche“[383]. 1691 wurden Rafel Valls, Rafel Tarongí und Catalina Tarongí lebendig als „Judaisierer“ verbrannt. Während eines Spaziergangs am Fuß der Burg Bellver, wo die Hinrichtungen stattgefunden hatten, sah Alomar vor seinem inneren Auge ein Denkmal (*monument*), das „die traurige Erinnerung bewahren möge an diese unsere unglücklichen Vorfahren, die ihrer religiösen Überzeugung treu blieben“[384]. Ihm kam die Erinnerung am Ort der traumatischen Geschehnisse, mit dem Märtyrerdenkmal sollte sie für alle in einer würdevollen Aura festgeschrieben werden. In einer Zeit, in der Juden als Gottesmörder galten, war Alomars Perspektive etwas Revolutionäres: Juden als Vorväter der Mallorquiner! Das Loblied des kirchenkritischen Dichters auf die jüdischen Märtyrer entsprang seiner Vision aufrichtigen und menschenfreundlichen Handelns eines geläuterten Mallorquinertums. Das „Heldentum dieser Juden“, de-

[382] Alomar i Villalonga 1912. Un Monument Expiatori. An els Xuetes de Mallorca. Memòria del Carrer. Online: http://www.memoriadelcarrer.com, Stand 3.5.2010.

[383] Ebd.

[384] Ebd.

ren Figuren das Denkmal schmücken sollten, war jedoch für „ihre eigenen heutigen Nachfahren“ kein offen sagbares Thema, so Alomar. Er war sich bewusst, dass die mallorquinischen Xuetes seine Pläne missbilligen würden, denn „in Mallorca die Frage der Xuetes aufzuwerfen, erscheint für diese als Hinzufügen einer Schande zu einer schon bestehenden Schande“. Umso mehr müsse mit einem Denkmal an die Ursachen dieser „Schande“ erinnert werden, so Alomar weiter. Es blieb aber lediglich bei diesem kritischen Aufruf. In den 1930er-Jahren griff der britische Vizekonsul und Xueta Francisco Aguiló Molinas Alomars Gedanken noch einmal auf und bearbeitete sie in einigen Essays, die allerdings nie veröffentlicht wurden.[385]

Die eingangs zitierten Worte Alomars deuten schon an, dass er wenig Hoffnung für die Umsetzung seines Projekts hatte. Denn er bürstete die im kollektiven Gedächtnis verankerte Überzeugung, dass die Verfolgten selber für ihre Verfolgung verantwortlich waren, gegen den Strich und forderte damit die Deutungsmacht der Kirche und der altchristlichen Erinnerungsträger heraus – ein ungleiches Kräftespiel. Alomar verurteilte Spaniens Festhalten an dem Selbstbild *der* imperialen katholischen Großmacht und forderte, endlich im 20. Jahrhundert anzukommen.[386] Die Macht über das öffentliche Anbringen von Erinnerung in Mallorca war Teil einer nationalen Großmacht, die von der Weltmacht Kirche gestützt wurde. Die Vergangenheit und Gegenwart von Xuetes als Opfer von Verfolgung können von den vernetzten Machthabern leicht ignoriert werden. Weder Selbstzweifel noch einen Rechtfertigungsdruck säkularer Gruppen müssen sie zu der Zeit fürchten. Die „geheime“ Erinnerung an das fortgesetzte Leid ist in Hinblick auf Claus-Dieter Raths These vom erinnernden Akteur eine Art symbolischer Widerstand.[387] Die Unterdrückung der Xueta-Erinnerung ist auch als Versuch der Auslöschung zu verstehen – der allerdings in das Gegenteil umschlug. In der Latenz, so behauptet Jan Assmann zutreffend, unterstrichen die geheimen Erinnerungsflüsse die sozialen Bande um die Xuetes. [388] Aber auch der Versuch, zu vergessen – ein Widerspruch in sich –, das Schweigen und die Scham übertrugen sich und markierten die Gruppe. Das Kollektiv und sein komplexes Gedächtnis blieben bestehen.

Alomar schien der einzige Lobbyist für die Sache der Xuetes gewesen zu sein. Für ihn war die Xueta-Geschichte eine Ressource für die Forderung nach einer humanistischen Gesellschaftsordnung, für die Xuetes war die Öffentlichkeit ihrer Geschichte eine Gefahr. Sie wurden diskriminiert, egal wie sie sich verhielten. Wären sie als Nachfahren der Verfolgten, als die sie stigmatisiert wurden, in der Schuldfrage in die zu erwartende Rolle der Ankläger verwiesen worden, wären die Reaktionen der Beschuldigten unabsehbar gewesen. Zudem wollten die Xuetes durch das Denkmal nicht auch noch an das Leid früherer Generationen und deren „Schande“ erinnert

[385] Ferrà, Miquel. Gabriel Alomar, promotor del monumento a los „Xuetes“. El Mundo/El Día de Baleares, 7.5.1995: o. S.

[386] Alomar i Villalonga 1905.

[387] Rath 1989: 71.

[388] Assmann 1999: 23.

werden, da schon ihre eigene Lage schmerzlich genug war. Die Ausgrenzung und die Scham über das eigene Stigma waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch sehr stark, in einem Denkmal sahen Xuetes die Gefahr, dass sie und ihre Nachfahren in dem Abstammungs- und Schandediskurs eingeschrieben bleiben würden. Alomar als Nichtxueta und gutbürgerlicher Humanist hatte eine sichere Position, um mehr Freiheit für die Unterdrückten zu fordern, die Reaktionen hätten jedoch die Unterdrückten selbst getroffen. Ab den 1930er-Jahren lag die Deutungshoheit über die Geschichte in Händen der Franco-Diktatur, subversive Erinnerungsinteressen wie diejenigen Alomars und Aguilós wurden ins völlige Abseits gedrängt. Alomar beispielsweise ging ins ägyptische Exil. Während des Faschismus blieb das Selbstbild als katholische Großmacht bestehen und ging in Form zahlreicher Denkmäler in das monumentale Gedächtnis, wie es Jan Assmann nannte, der Nation ein.[389] Die Erinnerung an die *converso*-Verfolgung blieb als traumatische Erschütterung eine Latenz im monumentalen Gedächtnis und überdauerte die Jahrzehnte als negatives Symbol im kulturellen Untergrund.

4.3.2 Ein „Mahnmal für die letzten *autos de fé*". Aufbruch in die Erinnerungsarbeit zum 500. Jahrestages von 1492

Erst 1975 endete die fast 40 Jahre andauernde faschistische Diktatur Francos in Spanien. Damit geriet auch die hegemoniale nationalkatholische Erinnerungskultur in die Krise. Die seit den 1960er-Jahren massiv vom Festland eingewanderten Spanier hatten darüber hinaus die Grenzen zwischen Xuetes und Nichtxuetes aufgeweicht. In ihrem kulturellen Gepäck kamen Xuetes schlicht nicht vor und Heiraten zwischen Xuetes und Migranten nahmen stark zu. Im Rahmen der neuen Gesellschaftsformation wurde bereits 1986 von einigen Xuetes das Institut für kulturelle Beziehungen Balearen-Israel (IRCBI) anlässlich der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Spanien und Israel gegründet, als dessen Präsidentin Jacqueline Tobiass gewählt wurde.[390] Das IRCBI war die erste Institution in Mallorca, die kulturelle Werbung für jüdische Themen machte. Im schützenden Gefüge der Demokratie und diplomatischer Beziehungen zur israelischen Botschaft in Spanien wagten vereinzelte Xuetes ihr Coming-out in jüdischen Zusammenhängen.

Zu Beginn der 1990er-Jahre griff das IRCBI die Erinnerung an die verfolgten *conversos* anlässlich des 500. Jahrestages der Vertreibung der Juden auf. Nach dem Ende der Diktatur wurde das Erinnern an die Schattenseiten der katholischen

[389] Assmann 1999: 32. Während meiner Feldforschung wurden in Palma 2008 unter Anwendung eines neuen Gesetzes zahlreiche Embleme des Faschismus entfernt, unter anderem das „Kreuz der für Gott und Vaterland Gefallenen" vor der Kathedrale. Die sozialistische Regierung unter Präsident Zapatero hatte 2006 das Gesetz des historischen Andenkens verabschiedet, um Relikte des Franqismus zu tilgen (Congreso de los Diputados 2006).

[390] Jacqueline Tobiass stammt aus einer jüdischen Familie, die die deutsche Besetzung Frankreichs im Versteck überlebte. Sie wohnt seit den 1950er-Jahren in Mallorca, wie sie mir in einem Interview am 2.8.2007 erzählte.

Nation ein zwar umkämpfter, aber öffentlich sagbarer Teil nationaler Identifikationen. In Mallorca erwies sich das Erinnern als schwierig, da damit die jüngste und schmerzhafte Geschichte der Xuetes verbunden war, von denen einige gegen das geplante Projekt vor ihrer Haustür protestierten: Die Angst vor Aufmerksamkeit und Anfeindungen aufgrund des Denkmals war für sie gegenwärtige Realität. Für ein Erinnern war Xuetasein und Ausgrenzung zeitlich noch nicht weit genug entfernt.

In einem Gespräch, das ich 2007 mit Jacqueline Tobiass führte, gab sie an, durch die Kooperation mit einem Produktionsteam des spanischen Fernsehens, das eine Dokumentation über das dortige jüdische Leben vorbereitete, zu der Denkmalinitiative in Palma angeregt worden zu sein.[391] Jacqueline Tobiass führte aus:

> „Dann sagte die Regisseurin zu mir: Wäre nicht jetzt ein guter Moment, wir haben das Jahr 1990, ein Mahnmal (*memorial*) für die letzten *autos de fe* auf den Weg zu bringen? Und ich war mit ihr einer Meinung, klar. Also haben wir das dem Bürgermeister vorgeschlagen, das war Ramon Aguiló. Der sagte dann: ‚Ja, das wäre eine gute Idee, aber die sollte nicht von einem Bürgermeister vertreten werden, der einen Namen wie den meinen trägt.' Weil er ist Xueta: Aguiló.[392] Also, im nächsten Jahr wurde dann Joan Fageda Bürgermeister und ihm haben wir das dann vorgestellt."[393]

Im Beisein des israelischen Botschafters in Spanien, Yaakov Cohen, wurde das Projekt Bürgermeister Fageda im Juli 1994 vorgestellt; er sicherte seine Unterstützung zu. Auf den Vorschlag von Josep Carles Tous, Ratsmitglied der Stadt Palma, wurde der Platz vor der Kirche Santa Eulàlia als Standort für das Mahnmal ausgewählt.[394] Er liegt zwischen den mittelalterlichen jüdischen Wohnbereichen am Ende der Carrer Argenteria und mitten im ehemaligen Xueta-Ghetto. Die im kulturellen Gedächt-

---

[391] Interview mit Jacqueline Tobiass am 2.8.2007.

[392] Unter den Akteuren der Mahnmalinitiative ist eine Person mit einem Xueta-Namen: der Bürgermeister Palmas, Ramon Aguiló. Unter seinem Namen, so zitiert ihn Tobiass, möchte er das Projekt nicht unterstützen. Es ging zwar in der Mahnmalskonzeption um die Verfolgung der Nachfahren der *conversos*, doch ordnete sich Aguiló in den herrschenden Diskurs um die Xuetes als deren direkte Nachkommen ein, es ging um „seine Leute". Während seiner Amtszeit von 1979 bis 1993 tauchten mehrere Male Schmierereien in der Stadt auf, die auf den *alcade judío*, den „Judenbürgermeister" abzielten. Als er 1993 für das Präsidentenamt der Autonomen Region Balearen kandidierte, waren die hinter vorgehaltener Hand geäußerte Reaktionen von Politkern, Parteikollegen und Journalisten wenig Mut machend: „Na, das fehlte noch, das ein Xueta die Balearen regiert!" (Segura 1994: 60). Aguiló fürchtete, dass sein Engagement für das Mahnmal einen latenten Antixuetismus ans Licht bringen würde. Man hätte ihn nicht als Politiker gesehen, sondern als Xueta diffamiert, der Klientelpolitik betreibt. Gegen diese Zuschreibung wollte er nicht ankämpfen müssen.

[393] Interview mit Jacqueline Tobiass am 2.8.2007.

[394] Moreda, Angela. El monumento homenaje a los xuetes se financiará por suscripción popular. El Mundo/El Día de Baleares, 6.5.1995: 27.

nis als jüdische Viertel gespeicherten Orte überschneiden sich an der Kirche Santa Eulàlia mit Nachbarschaften von Xuetes, in deren kommunikativem Gedächtnis die eigene Diskriminierung noch sehr lebendig ist. Die Ansiedlung der Erinnerung an die *converso*-Verfolgung am Ort des Geschehens lag für Nichtxuetes nahe. Die palimpsestartige Durchdringung verschiedener Erinnerungsorte um Santa Eulàlia erwies sich jedoch als Hotspot der städtischen Erinnerungslandschaft und führte zu Protesten von Xuetes gegen das Denkmal, auf die noch eingegangen wird.

4.3.3 Konzeption und Symbolik des Mahnmals

Die Konzeption des Mahnmals wurde dem deutschen Künstler Nils Burwitz anvertraut.[395] Er gewann die öffentliche Ausschreibung mit dem Entwurf „Memorial dels fets de l'any 1691" (Mahnmal für die Ereignisse des Jahres 1691).[396] Der Künstler Burwitz wird in einem Zeitungsartikel mit Entwürfen und dem Buch „Mahnmale des Holocaust" (Originaltitel in Deutsch) abgebildet. Dort sagt er über sich: „Als Deutscher habe ich eine Rechnung mit der Geschichte offen." Daher konzipiere er das Mahnmal in Palma als „Zeichen der Toleranz und Aufruf zu einem gesunden Dialog".[397] „Der Staub der Geschichte kann nicht unter den Teppich gekehrt werden", so Burwitz weiter, das Mahnmal sei ein Wegweiser in „eine Zukunft mit Optimismus".[398]

Die ideologische Rahmung der Erinnerung erfolgt auf zwei Ebenen: Zum einen verweist die Ikonografie des Mahnmals auf das religiöse Judentum und das jüdische Totengedenken.[399] Die Verfolgten erscheinen in dieser Erinnerungssymbolik als Juden. Zum anderen wird über den Künstler Burwitz die Ebene der Holocausterinnerung eingebracht. Die Anknüpfung an die etablierten Formen der Holocausterinnerung bot in der noch jungen Debatte in Mallorca Orientierung und verlieh den Argumenten der Befürworter mehr Gewicht. Das Denkmal repräsentiert die lokale

---

[395] Sarriegui, José M. La rehabilitación de la memoria „xueta" tendrá un hito en Santa Eulàlia. El Día del Mundo de Baleares, 8.4.1995: 17. Burwitz hatte sich bereits in seiner zweiten Heimat Südafrika gegen das Apartheidsregime engagiert und lebt heute in Mallorca.

[396] Der Entwurf zeigt eine Bronzesäule, die von der Repräsentation eines eingerollten Pergaments aus durchsichtigem Material, Symbol für die Torah, gekrönt wird. Die Torah ist innen mit schwachem Licht wie von einer Kerze erleuchtet und trägt die Inschrift „זכור recorda 1691", das hebräische und katalanische Wort „Erinnere dich" (Projektmodell im Archiv des IRCBI, Ansicht am 2.8.2007). Das Ganze ruht auf einem ins Straßenpflaster eingelassenen Davidstern, der „halb so groß ist wie der Davidstern im Rundfenster der Kathedrale", dem oft zitierten Symbol der verschlungenen christlich-jüdischen Geschichte Mallorcas, so der Journalist M. Diaz („Como alemán creo que tengo una cuenta con la historia". Diario de Mallorca, 2.5.1995: 47).

[397] Diaz, M., ebd.

[398] Moreda, Angela. El monumento a los xuetes cuesta más de cuatro millones. El Mundo/El Día de Baleares, 8.4.1995: 27.

[399] Während der sogenannten Jahrzeit, dem jährlich wiederkehrenden Todestag einer nahestehenden Person, erinnern aschkenasische Juden mit einer brennenden Kerze an verstorbene Verwandte.

converso-Verfolgung als Teil einer allgemeinen antijüdischen Verfolgungsgeschichte, die Verfolgten sind Teil der jüdischen Schicksalsgemeinschaft in der Welt.

Presserezeptionen der Mahnmalsinitiative zwischen Anerkennung, Umdeutung und Abwehr

Der Autor und Journalist Miquel Ferrà applaudiert der Initiative, die „im Jahr der Toleranz [1995] besonders angebracht" sei und durch „einen deutschen Künstler, der sich unter uns angesiedelt hat und mit Fug und Recht als Mallorquiner gelten kann", ausgeführt wird.[400] Ferrà weist aber dezidiert auf den Ursprung der Idee bei dem Mallorquiner Gabriel Alomar hin: Bereits „lange vor dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust" habe dieser zu einer Zeit, in der Xuetes sich „in einer Gefangenschaft der Angst und Endogamie, durch die Ausgrenzung ausgelöst", befanden, an das Schicksal der mallorquinischen *conversos* erinnern wollen.[401] Er hebt die Verwendung einheimischer Materialien (Steine aus Binissalem) hervor und zeichnet die drei Opfer der Inquisition als „die letzten Märtyrer dieser Inseln", als „drei Mallorquiner, die ihr Leben für ihre Ideen gaben". Sie seien Opfer einer Gesellschaft geworden, in der eine Mehrheit keine Minderheiten tolerierte.[402] Ferrà teilt das Erinnerungsinteresse des IRCBI. Er beheimatet die Ressource Erinnerung jedoch dezidiert in Mallorca, was er durch die Eingliederung des Deutschen Burwitz als Mallorquiner und den Verweis auf Alomar als Urheber des Gedenkens unterstreicht. Erinnerung wird zum Aufruf für ein geeintes, liberales und demokratisches Mallorca der Gegenwart, in der die verfolgten Juden als mallorquinische Märtyrer erscheinen. Über die Favorisierung der säkularen mallorquinischen Bezüge – das lokale Baumaterial wird hervorgehoben, während die jüdische Symbolik unkommentiert bleibt – und die Distanzierung vom Holocaustgedenken und seinen Implikationen (systematische Judenverfolgung, Opfer-/Täterdiskurs) wird versucht, den wunden Punkt der Judenverfolgung in der Erinnerung nicht zu berühren, eine unvernarbte Wunde, in die die Initiative des IRCBI den Finger legt.

In der Presse vermehrten sich ab April 1995 kritische Stimmen; nach Jacqueline Tobiass glichen sie „einer Welle von krassen Gegenstimmen"[403].

Die Journalistin Angela Moreda meldet sich mit Zweifeln über die Angemessenheit der Erinnerung an die „Verfolgung der Xuetes"[404]. In ihrer Wortwahl fließt die Epoche der *conversos* mit dem Xueta-Feld zusammen, da diese Personenkategorien im kollektiven Gedächtnis als genealogisch verbunden und letztlich als Einheit er-

---

[400] Ferrà, Miquel. Gabriel Alomar, promotor del monumento a los „Xuetes". El Mundo/El Día de Baleares, 7.5.1995: o.S

[401] Ebd.

[402] Ferrà, Miquel. Los últimos mártires del antisemitismo de estas islas. El Mundo/El Día de Baleares, 9.4.1995: 10.

[403] Interview mit Jacqueline Tobiass am 2.8.2007.

[404] Moreda, Angela. El monumento homenaje a los xuetes se financiará por suscripción popular. El Mundo/El Día de Baleares, 6.5.1995: 30.

innert werden. Die Erinnerung an die ferne Vergangenheit der Juden und *conversos* wirkte daher in der Debatte wie ein Trigger für die Erinnerung der jüngeren, unter der Oberfläche des Sprechtabus brodelnden Vergangenheit der Xuetes. Die Thematisierung des Leids im fernen 17. Jahrhundert war durch die Identifikation der Xuetes mit ihren Vorfahren plötzlich ganz aktuell und vor allem ein öffentliches Thema geworden. Nichterlebte und erlebte Vergangenheit – oder nach Assmann kulturelles und kommunikatives Gedächtnis – verschmolzen zu einer zeitlosen, nicht abgeschlossenen Erfahrung. Dass diese Erfahrung im Heute immer noch schmerzvoll und traumatisch ist, äußert sich in der Schwierigkeit der Xuetes, ihr eine kulturelle Gestalt zu verleihen. Für ein Denkmal schlägt Moreda eine ganz andere Narration von Geschichte vor – das aus ihrer Sicht friedliche Zusammenleben der drei Religionsgemeinschaften auf Mallorca:

> „Das Traurige ist, dass man auf diesem Flecken Erde, der von der Geschichte so tiefgreifend geprägt worden ist, anscheinend keinen Ausdruck für eine größere Toleranz gefunden hat, beispielsweise in einem Denkmal die drei Kulturen ehrend, die jüdische, die arabische und die christliche, um sie damit als Modell des Zusammenlebens für die Zukunft zu präsentieren. […] Es ist mehr als wahrscheinlich, dass das schlechte Gewissen der Kultur, die schließlich triumphierte [die christliche], diesen Akt der Wiedergutmachung inspiriert, der mir, wie gesagt, in keinster Weise unzulässig erscheint, aber dennoch unvollständig.“[405]

Zwei entgegengesetzte Erinnerungsbedürfnisse werden deutlich und verweisen auf die Herausforderungslage überlieferter Deutungsmuster der Vergangenheit. Eine historische Verantwortung für die Judenverfolgung will sich Luft machen und trifft auf das Bedürfnis, es mit dem sprichwörtlichen Mantel der Liebe zuzudecken.[406] Zuerst einmal werden in diesem Prozess ganz unterschiedliche Erinnerungsmengen deutlich: Leid und Verfolgung als Dauerzustand sowie sich gegenseitig befruchtende Multikulturalität. Die Ableitungen aus diesem Beispiel ergänzen die referierten Erinnerungsansätze in zweierlei Hinsicht: durch die Machtkonstellation von Mehr- und Minderheit und durch die dementsprechend ineinander wirkenden Erinnerungs- und Verschweigensmengen. In der Umformulierung der Geschichte von Xuetes wird Moredas Anschluss an eine Mehrheitenposition durch ein dominantes

---

[405] Ebd.

[406] Der Geschichtsentwurf, mit dem der historischen Verantwortung begegnet wird, schöpft aus dem Mangel an Information, wie während der muslimischen Epoche Mallorcas (902 bis 1229) interethnische Beziehungen gestaltet waren. Sicher ist, dass unter der fundamentalistischen berberischen Almohaden-Dynastie, die ab 1203 regierte, die Stellung der Nichtmuslime (*dhimmi*) bestenfalls marginal war und eine Annahme „als Modell für das Zusammenleben für die Zukunft“ fehlgeleitet ist. Unter christlicher Herrschaft sah es später kaum anders aus. Angesichts des Nahostkonflikts und der Angst vor islamistischem Terror wird die Erinnerung an eine Zeit der *convivencia* von Juden, Muslimen und Christen oft zum Hoffnungsschimmer für die Zukunft (vgl. Nirenberg 1996).

Geschichtsnarrativ des sozialen Friedens aufgrund christlicher Dominanz gestützt. Die Verbindung von jüdischen Konvertiten und Xuetes unterbricht bei Betroffenen einen Vergessensprozess, indem die Position als stigmatisierter, da von Juden abstammender Xueta erneut ins Gespräch gebracht wird.

Moreda schließt mit einer Einschätzung der Identifikationsprozesse der Xuetes und ihrer Stellung in der Gesamtgesellschaft: „Das Kollektiv der Xuetes erhält seine Identitätsmerkmale außerhalb der Reichweite der Öffentlichkeit aufrecht, deshalb wird das Ehrenmal der Nachkommen der konvertierten Juden eines der wenigen offenbar gewordenen Dinge sein, das in Reichweite aller ist.“[407]

Personen mit Xueta-Namen werden hier kollektiviert, ihre Identifikationsprozesse aber unabhängig davon als geheimer Vorgang beurteilt. Sie werden zusammen mit ihren Erinnerungen als geheimnisvolle Andere gezeichnet, die der als öffentlich und gleichsam unproblematisch konzipierten Identifikation als Nichtxueta gegenübergestellt werden. Aus dieser Konstellation, die als überliefertes Deutungsmuster der altchristlichen Mehrheit zur Selbstvergewisserung dient, geht hervor, dass Nichtxuetes nichts mit den Erinnerungen an Ausgrenzung und Leid zu tun haben. Der Wunsch nach Einblick bringt dann ambivalente Deutungen mit sich. Einblick kann bedeuten, Wissen zu erlangen, unter anderem wie Xuetes mit Erinnerungen an die Diskriminierung umgehen. Anerkennung, Reflexion oder Negation der Erinnerungen wären die Folge. Die Möglichkeit, mit Xuetes zu sprechen, wird von Moreda nicht aufgebracht. In der Distanzierung, die ein Hauptmerkmal altchristlicher Selbstvergewisserung ist, ist viel Projektion im Sinne des aus der Psychoanalyse bekannten Abwehrmechanismus enthalten. In diesem Sinn erscheint mir der Wunsch, Vergangenheit und Gegenwart der Xuetes kennenzulernen, auch als unbewusster Wunsch, sich mit der eigenen Identifikation auseinanderzusetzen.

Andere Kommentatoren distanzieren sich nicht nur, sie lehnen das Erinnerungsbedürfnis kategorisch ab. Pere Fullana, Historiker und Herausgeber der „Gran Enciclopèdia de Mallorca“ sieht das Denkmal als Provokation.[408] Er hält es für „Neoxuetismus“ – den er in einer Reihe mit Ideologien wie Neonazismus und Rassismus nennt –, „der jedweden Vorwand sucht, um die Konfrontation zu suchen und fortwährend von Verfolgung und Marginalisierung zu reden“[409]. Der Bildhauer Jaume Mir hält das Denkmal für „beschämend“. Zwar sei er ein großer Bewunderer des jüdischen Volkes, doch gebe es

> „bessere Momente um dies zu demonstrieren und jegliche Initiative, die auf mehr Toleranz und Versöhnung pocht, ist dumm, da es in Mallorca auch nicht mehr das kleinste bisschen Antisemitismus gibt, und mit diesem Werk

[407] Moreda, Angela. El monumento homenaje a los xuetes se financiará por suscripción popular. El Mundo/El Día de Baleares, 6.5.1995: 30.

[408] M.G./M.J.B. El monumento a los ‚xuetes‘, entre la reconciliación con el pasado y la provocación. Última Hora, 26.4.1995: 65.

[409] Ebd.

> wird lediglich an die Ungerechtigkeit und Intoleranz erinnert, die es einmal unter einem Teil des mallorquinischen Volkes gegeben hat“[410].

Das Denkmal wird als extremistisches Xueta-Projekt diffamiert, die Meinungsäußerungen der Initiatoren gelten damit als „null und nichtig“, wie es Foucault formuliert.[411] Sie werden aus dem dominanten Geschichtsdiskurs ausgeschlossen, über den sich die Mehrheitsgesellschaft mit daraus resultierenden Vorrechten konstituierte. Mit der Schlussfolgerung, es gebe keinen Antisemitismus mehr in Mallorca und daher müsse auch nicht an ihn erinnert werden, wird der Wunsch von Xuetes nach Identifikation mit eigenen oder überlieferten Leiderfahrungen negiert. Das fortgesetzte Abdrängen des Erinnerungsbedürfnisses ins gesellschaftliche Abseits soll es Vergessen machen, nicht zuletzt, um Redefinitionsprozesse von Xuetes zu erschweren und Fragen nach Anerkennung oder historischer Verantwortung nicht an die Oberfläche kommen zu lassen. Dass vorenthaltene Anerkennung leidvoller Erinnerungen Entfremdung und Angst vor Wiederholung der Verfolgung auslöst und verfestigt, davon berichtet der Journalist Miquel Segura: Er als Xueta findet das Denkmal daher „wunderbar“[412]. Es sei eine Pflicht des mallorquinischen Volkes, die Verfolgung anzuerkennen, um Xuetes die Angst zu nehmen, das wenige Wissen über Geschichte und ihre Herkunft aufzubessern. Über die Vorbehalte von Xuetes gegen ein Denkmal führt er aus: „Es gibt Widerstand, der allerdings stets durch Angst ausgelöst wird.“ Man müsse daher „an die Vergangenheit erinnern, in der Gegenwart leben und die Zukunft ändern“, so Segura weiter.[413] Auch andere Xuetes teilen Seguras Forderung, wie beispielsweise der Geschäftsführer der Gilde der Juweliere, José Bonnín: „Ein Volk das seine Geschichte vergisst, ist verdammt, sie zu wiederholen. Und das mallorquinische Volk muss sich an sie ohne Groll erinnern, sie müssen die Verantwortlichkeit durch alle Gesellschaftsschichten hinweg zugeben.“[414]

Segura und Bonnín geht es wie allen Xuetes mit dem Bedürfnis nach Anerkennung ihrer Leiderfahrungen um die Überwindung ihres Nichtgehörtwerdens.

---

[410] Ebd. Die von den Personen nicht begründete rigorose, geradezu aggressive Ablehnung des Bedürfnisses, an die Verfolgung der Juden und *conversos* zu erinnern, deutet auf einen vermutlich kaum bewussten Abwehrmechanismus ihrerseits hin. Der Kulturanthropologe und Erzählforscher Albrecht Lehmann weist zu Recht darauf hin, dass Unbewusstes zwar Gefühle und Handeln beeinflusst, aber nicht aussprechbar ist und für die empirische und wortzentrierte Forschung ein Problem darstellt (Lehmann 2007: 47). Die starken Emotionen, die die Abwehr begleiten, lassen jedoch vermuten, dass die Erinnerung an das Leid von Juden eigene verborgene Anteile in dem Komplex um die Xuetes berührt. Die vehemente Abwehr des Erinnerungsbedürfnises, wie sie uns auch weiter unten noch begegnen wird, deutet auf dahingehend ungelöste Fragen der Abwehrenden hin.

[411] Foucault 2003: 11, 13.

[412] M.G./M.J.B. El moneumento a los ‚xuetes‘, entre la reconciliación con el pasado y la provocación. Última Hora, 26.4.1995, 65.

[413] Ebd.

[414] Ebd.

Der Geschichtspädagoge Volkhard Knigge argumentiert, dass über Anerkennung der Erlebnisse von Verfolgten, über Zuhören, die entwürdigende Empfindung des Opferseins unter Umständen vermindert werden kann.[415] In diesem Sinne wollen Xuetes mit ihrer eigenen Geschichte und der ihrer Vorfahren vor allem von Nichtxuetes gehört werden, auch von Ausgrenzungserfahrungen erzählen dürfen und damit in die Mitte der Gesellschaft aufrücken.

„Diese unheilige Unterscheidung von Xuetes und Nichtxuetes" –
Widerspruch gegen die Erinnerungsinitiative von „Nachfahren der Xuetes"

Bisher wurde deutlich, dass einige Xuetes sich selbstbewusst als Nachfahren der Juden verstehen und das Denkmal als Anerkennung einer historischen Verantwortung seitens der Mehrheitsgesellschaft befürworten: Sie wollen Integration durch Erinnerung. Aber es gab auch von Personen, die einen Xueta-Namen tragen, massive Proteste *gegen* das Denkmal. In einem Leserbrief wandten sich fünf Personen, die sich als Nachfahren von Xuetes verstehen, ganz entschieden gegen das Vorhaben:

> „[...] ein Denkmal in Erinnerung an die jüdischen Opfer der *autos de fe*, durchgeführt durch die Inquisition in unserer Stadt, mit der Darstellung eines Davidsterns und einer Torah (?!). Als die Nachfahren von Xuetes wollen wir unsere Uneinigkeit mit der Errichtung dieses Denkmals bekunden, da es nur dem Wiederaufleben früherer Verachtung, von Hass und Ausgrenzung, die sich gegen alle von uns richtet, dienen wird; all das war fast schon vergessen. Wir, Mallorquiner und Nachfahren von Xuetes, sind seit Jahrhunderten vollkommen integriert in die mallorquinische Gesellschaft, wir teilen die gleiche christliche Religion, die Bräuche und ein gemeinsames Schicksal und in keinster Weise fühlen wir uns in Übereinstimmung mit diesem unangebrachten Denkmal noch mit den Symbolen, die es aufweist. Dieses ‚Institut für kulturelle Beziehungen Balearen-Israel', das der Initiator des besagten Denkmals ist, hat in keinster Weise etwas mit den mallorquinischen Xuetes zu tun und setzt sich ausschließlich aus ausländischen Bürgern zusammen, die überhaupt kein Recht haben, sich in dieser Form in unsere Geschichte einzumischen, noch eine Vergangenheit aufzurühren, an die um des guten Zusammenlebens Willen und zum Wohl aller Mallorquiner, Xuetes oder nicht, am besten nicht mit unglücklichen Denkmalen erinnert werden sollte. Wir vermuten, dass dieses Institut ein politisches Ziel verfolgt und zwar jenes, Rückhalt für den zionistischen Staat Israel zu gewinnen, der sich fortwährend in einer Opferhaltung darstellt, um Vorteile

[415] Knigge 2005: 459.

> zu gewinnen und uns, die Xuetes, zu seinem Vorteil instrumentalisiert. [...]
> Juan Bonnín Pomar und vier weitere Unterzeichnende, Palma“[416].

Mit aller Entschiedenheit distanzieren sich die Verfasser von der latenten Zuschreibung Xueta(-Name)/Judentum. Sie wollen nicht an das dadurch erfahrene Leid erinnern und auch nicht erinnert werden. Die im beredten Schweigen über die erlebte Diskriminierung überlieferten Erinnerungsspuren früherer Generationen klingen in ihren eigenen Erfahrungen und dem Schweigen darüber nach. Vergessen war ihnen und ihren Vorfahren durch Retraumatisierungen nicht möglich. Ein Denkmal für die Opfer der Judenverfolgung in direkter Nachbarschaft ruft die latente Erinnerung und Angst wach, selbst wieder Opfer von Antisemitismus zu werden. Um ihrem Widerspruch und ihrer Identifikation als vollkommen integrierte Mallorquiner Nachdruck zu verleihen, verweisen sie die Initiatoren des Mahnmals in die Sparte des fremden Anderen, der die Kategorie Xueta als ein Stück Mallorca zum eigenen Vorteil in Besitz nimmt.





Abb. 19 u. 20: Graffiti an einem Schmuckgeschäft nahe der Carrer Argenteria, 2008 (links) und 2009 (rechts): Antixuetes vs. Antifaschisten (Fotos: C. R.).

Das Prozesshafte und Situative von Identifikationen wird in dieser Auseinandersetzung besonders deutlich: Bonnín und seine Mitstreiter erinnern sich als Xuetes unter dem Druck der Ereignisse an Ausgrenzung und an Integration. Sie besetzen die für sie so scham- und leidbeladene Zuschreibung, um einer Festschreibung des Jüdischen im Xuetasein durch das Denkmal keinen Raum zu geben. Die sichere Distanz zum Xuetasein wird durch die Aneignung von genealogischem Denken erreicht: Sie definieren sich als *Nachfahren* von Xuetes.

---

[416] Bonnín Pomar, Juan et al. Un monumento inoportuno. Diario de Mallorca, 20.4.1995: o. S.

Der eben betrachtete Leserbrief demonstriert nach außen Entschiedenheit und fokussiert auf die Initiatoren des Denkmals als Problem. In einem anonymen Brief von Xuetes an Xuetes in der Umgebung des geplanten Denkmals kommen ausgiebig Sorgen und Ängste der Verfasser zur Sprache:

> „Ich bin ein Nachfahre von konvertierten Juden (‚Xueta')[417] und wohne in einem Vorort Palmas. [...] Ich habe mich mit meinen Verwandten und zahlreichen ‚Xueta'-Freunden besprochen, und alle sind ganz und gar gegen dieses unheilvolle Denkmal. Der Grund ist, dass dieses Thema ‚Xuetes' – so dornenreich ist es und soviel Schmerz hat es unseren Familien in vergangenen Zeiten bereitet – sich im Laufe der Zeit immer mehr abgeschwächt hat und wenn jetzt dieses Denkmal gebaut wird, wird dieses Thema erneut öffentlich werden und Xuetes werden wieder diskriminiert. Wenn sich die jetzigen Generationen schon nicht mehr um dieses Thema kümmern, werden sie es spätestens dann tun und das wird Unheil für uns alle mit sich bringen. […] Wenn dieses Denkmal gebaut werden sollte, wären der Stadtrat von Palma und allen voran der Bürgermeister Joan Fageda und sein Kulturdelegierter Josep Carles Tous dafür verantwortlich, dass die bereits vernarbten Wunden dieser unsäglichen Angelegenheit wieder aufbrechen. Josep Carles Tous strebt an, dieses Denkmal auf dem Santa Eulàlia-Platz aufstellen zu lassen. Falls es dort aufgebaut wird, werden auf den Türen und Fassaden der Häuser in den umliegenden Straßen (Argenteria, Colom etc.) wieder die Schmierereien gegen die Juden auftauchen, wie es schon so oft vorgekommen ist, wie die Einwohner nur zu gut wissen, das letzte Mal erst vor kurzem, mit der entsprechenden Bestürzung, Sorge und furchtbaren Angst der Bewohner. Wir sollten nicht vergessen, dass der Rassismus in Europa wieder erstarkt ist, besonders in Spanien, mit diesen ‚Glatzköpfen' und durch weitere gewaltbereite antisemitische Gruppen, und der Antisemitismus wächst weiter. Dieses Denkmal wird der Auslöser für einen erneuten Antisemitismus in Palma sein.
>
> Als kleineres Übel, das heißt wenn der Stadtrat das Projekt nicht zurückziehen will, könnte jeglicher Standort außerhalb der Altstadt gewählt werden (auf diese Weise würden es nicht so viele Personen sehen), so weit wie möglich entfernt vom Santa-Eulàlia-Platz [...] All diese Orte sind bestens als Umgebung dafür geeignet und so würde das Denkmal nicht so sehr den Zorn dieser antisemitischen Gruppen entfesseln und die Geschäfte, besonders die Juwelierläden der Straßen Argenteria etc. sähen sich weniger der Gefahr von Schmierereien, Repressalien etc. ausgesetzt. Obwohl, möchten wir wiederholen, wir es lieber sähen, dass ein für alle mal der Bau dieses Denkmals gestoppt werden möge, da es, gemäß dem, was wir dargelegt haben, schlecht

[417] Angaben in runden Klammern und einfachen Anführungszeichen so auch im Original.

für alle von uns wäre, besonders für die Geschäfte der Straße Argenteria und Umgebung.

Wir wollen keine Ehrenmale. Die beste Ehrung, die man uns zuteil werden lassen kann, ist nicht mehr über uns zu reden, nicht mehr diese rassistische Unterscheidung zwischen ‚Xueta'- und ‚Nichtxueta'-Bürgern zu machen. Wir wollen, dass man uns endlich in Ruhe lässt; es bleibt abzuwarten, ob wir das im Heraufdämmern des 21. Jahrhunderts erreichen. Mit diesem Denkmal integrieren wir uns niemals voll in die mallorquinische Gesellschaft, immer wären wir benachteiligt. Sähen Kinder das Denkmal, müssten ihre Eltern ihnen erklären, wer die ‚Xuetes' sind, und diese Kinder, die aufwachsen würden, ohne etwas von diesem Thema zu wissen oder ihm keine Bedeutung zumessen würden, werden anfangen, diese unheilige Unterscheidung in ‚Xuetes' und ‚Nichtxuetes' zu machen, unsere Kindern in den Schulen zu diskriminieren, sie zu beschimpfen, zu verspotten, wie es noch bis vor wenigen Jahren geschehen ist (der Unterzeichnende und sicherlich auch Sie alle wissen das aus eigener Erfahrung, als wir vor noch nicht allzu langen Jahren zur Schule gingen). Wenn dieses Denkmal gebaut wird, steht es für immer als Anstoß für dieses Thema. Niemals wird das Thema

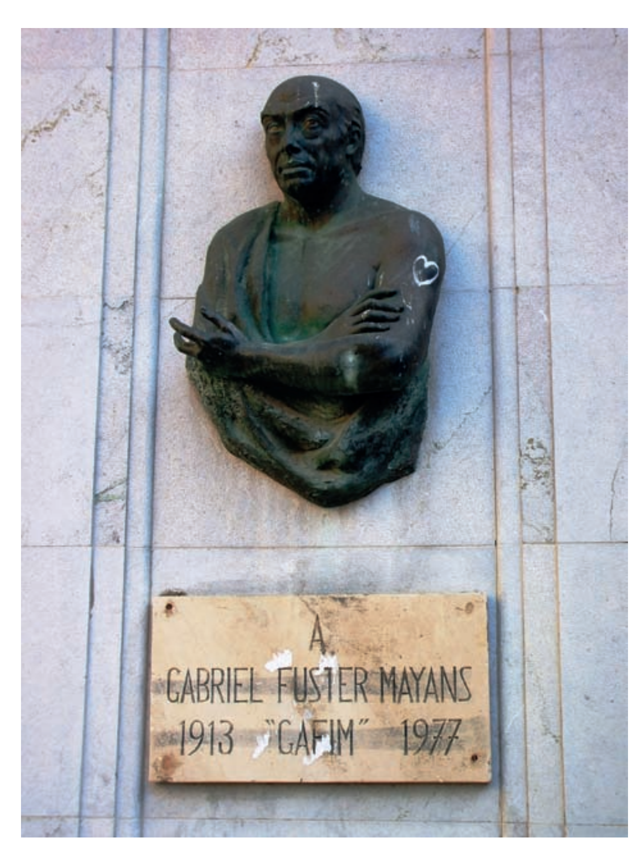


Abb. 21: Denkmal für den Journalisten (und Xueta) Gabriel Mayans Fuster auf der Plaça Major. Sein Name wurde mehrere Male überklebt, durchgestrichen und wieder sichtbar gemacht (Foto: C. R.).

> ‚Xuetes' von der mallorquinischen Gesellschaft vergessen werden, immer wären wir Bürger zweiter Klasse.
>
> Wir, die Nachkommen der Juden, die in den Vororten Palmas leben, hoffen, dass eine Abordnung oder die Gesamtheit der Nachbarschaften und Geschäfte der Straßen um den Santa Eulàlia-Platz [...] sich im Rathaus einfinden und ihre vollkommene Ablehnung dieses [...] makabren Projekts klarmachen wird [...] oder zumindest, dass es an einem Ort außerhalb der Altstadt realisiert wird, wo nicht so viele Nachkommen von Juden leben. […] Es grüßen Sie auf das Beste die ‚Xuetes' aus den Vororten Palmas." [418]

In diesem Aufruf steht der Wunsch nach gesamtgesellschaftlichem Vergessen der Konnotation Familienname/Xueta-Kategorie/Judentum im Vordergrund. Durch die Denkmalinitiative für die *converso*-Verfolgung werden die „dornenreichen" Erinnerungen an die eigene Diskriminierung und die damit verbundenen Gefühle von Angst und Entfremdung den älteren Xuetes wieder gegenwärtig. Besonders eindringlich schildert der Verfasser des Briefs diese sonst vor der „Außenwelt" verborgenen Gefühle, die ältere Generation von Xuetes formiert sich als eine Ingroup von Leidensgenossen. Anstatt „Heilung" des latenten gesellschaftlichen Traumas bedeutet das Denkmal für die Betroffenen eine erneute emotionale und soziale Gefährdung. Ein großer, im Pflaster eingelassener Davidstern mitten in einer Xueta-Nachbarschaft wird mehr als unauslöschliches Brandmal denn als öffentliche Anerkennung empfunden. Das Viertel um den Santa-Eulàlia-Platz ist für Xuetes Lebens- und Wirtschaftsraum und traumatischer Ort (Aleida Assmann) zugleich. Es ist daher ein äußerst empfindlicher Lebensraum für ältere Xuetes, in dem Vergessenmachen Sicherheit und Symbole der Erinnerung Gefahr bedeuten.[419] Durch die Erlebnisse während der eigenen Lebensspanne ist das Vertrauen in eine Gesellschaft im Wandel so beschädigt, dass das Denkmal – im Gegensatz zu Jan Assmanns Annahme, traumatischen Erinnerungen den unsichtbaren Stachel ziehen zu können – als Gefahr für die Zementierung der ethnischen Gräben bewertet wird. Die bis heute auftauchenden antisemitischen und zum Großteil an Xuetes gerichte-

[418] Laut Angaben im Briefkopf war der Brief, der sich im Archiv des IRCBI befindet, neben dem Empfänger Juwelier Picó Forteza (Name geändert) an weitere Xuetes, Geschäftsleute in der Carrer Argenteria und Colom sowie die Gilde der Juweliere und Uhrmacher, gerichtet. In der Übersetzung des Briefes wurden die originalen Satzlängen berücksichtigt.

[419] Viele Personen mit Xueta-Namen sind aus dem früheren Xueta-Ghetto weggezogen, um woanders neu anzufangen (Interview Bartolomeu P. am 9.3.2007, Laub/Laub 1987: 76-79). Das oben dargelegte Beispiel zeigt, dass die traumadurchdrungene Aura der „Steine der [Alt-]Stadt" (Halbwachs) das Xuetasein nachhaltig mit Angst und innerem Zwist durchsetzt hat; viele zogen in die Vororte und gebrauchen hier das Schutzschild eines anonymen Briefes, um Kontakt in den von Erinnerungen „kontaminierten" Bereich herzustellen.

ten Schmierereien bestärken diese Überzeugung.[420] Um die Kategorien Xuetes und Nichtxuetes in Vergessenheit geraten zu lassen, wird versucht, Festschreibungen, wie sie das Denkmal darstellt, im langlebigen kulturellen Gedächtnis zu verhindern. Als „Stein des Anstoßes" zum Sprechen über das Xueta-Feld würde es die Praxis des Schweigens der älteren Xuetes gefährden, die Anbindungsmöglichkeiten für die nachfolgenden Generationen unterbinden soll („aktives Vergessen" nach Aleida Assmann). Die Anonymisierung verweist ebenfalls auf ein bewusstes Abschwächen des kommunikativen Netzes von Xuetes als Erinnerungs- und Identifikationsbedingung, mehr noch deutet es aber auf ein Fortbestehen der Angst hin, sich mit Namen und Gesicht im Xueta-Feld zu positionieren.

„Die Xuetes sind unsere Xuetes".

Anerkennung oder „tückische Umarmung" einer Minderheit?[421]

Gegen das Denkmal wandte sich auch der Herausgeber der mallorquinischen Zeitung Diario 16 – Baleares, Antonio Alemany Descallar. In einem Zeitungsartikel („Die Xuetes sind unsere Xuetes") verurteilt er das Denkmal in Bausch und Bogen als Machwerk von „Ausländern":

> „Aber was soll das jetzt nun wieder, auf dem Santa Eulàlia-Platz ein Denkmal für die Xuetes aufzustellen […] ? Ich meine, diese Initiative ist nicht nur eine

[420] Während meiner Feldforschung wurde auf dem Rollladen eines Geschäfts in der Carrer Argenteria ein großer, durchgestrichener Davidstern aufgesprüht. Die Besitzerin, deren verstorbener Mann Xueta war, entfernte das Graffito nicht. Nach etwa einem Jahr sprühte jemand ein durchgestrichenes Hakenkreuz daneben. Eine Skulptur des Künstlers Joan Miró (der wegen seines Namens irrtümlich für einen Xueta gehalten wurde) wurde mit einem Hakenkreuz und „Scheiß Chueta" (*puto chueta*) beschmiert (Fotodokumentation vom 2.4.1994 im Archiv des IRCBI). Karikaturen von Juden mit langen Nasen, ein Hakenkreuz auf einem Denkmal des Journalisten (und Xueta) Gabriel Fuster Mayans und die spanisch-deutsche Schmähung „Judíos nicht" an der Ladenfront eines Geschäfts in der Argenteria sind nur einige der dokumentierten Fälle (Laub/ Laub 1987: 256, 272). Hervorzuheben ist die Verwendung des Hakenkreuzes und deutscher Sprache, die lokalen Antixuetismus mit einem eliminatorischen Antisemtismus überformt. Die Sensibilisierung der als Juden drangsalierten Xuetes wird in ihrem aufmerksamen Blick auf antisemitische Tendenzen auch über Mallorca hinaus offenbar.

[421] Die Vereinnahmung von Minderheiten kann die eigene ethnische Abgrenzungen hervorheben und ist eine häufige sozial- und identifikationspolitische Strategie. Im Herbst 2010 legten einige CDU-Politiker die Debatte um deutsche Leitkultur und Integration neu auf. In dem Artikel „Leitkultur light" in der Jüdischen Allgemeinen zitiert der Verfasser Thomas Kröter den Publizisten Adam Soboczynski, der die vom Bundespräsident Wulff aufgebrachte Formulierung von einer „*christlich-jüdischen Geschichte*" Deutschlands als „*missbräuchlich*" und als „*tückische Umarmung*" kritisiert. Während Wulff über die verzerrte Darstellung der deutsch-jüdischen Geschichte als Integrationsgeschichte den noch fremden Dritten, die Muslime in Deutschland, ins nationale Boot holen wollte, reagierten seine Parteikollegen entgegengesetzt: Juden passen ins deutsche Boot, Muslime auf keinen Fall, „*das Judentum wird als schützender Schild gegen das immer noch als fremd Empfundene genutzt*", so Kröter. (Kröter, Thomas. Leitkultur light. *Jüdische Allgemeine*, 28.10.2010, S. 3.)

Schnapsidee, sondern eine unvertretbare *forasterada*[422], typisch für die Zeiten, in denen wir uns befinden. Da ich weder unter irgendeinem Antixueta-Komplex leide noch für irgendetwas in diesem Zusammenhang Abbitte leisten muss, sehen wir doch mal, ob wir in dieser Sache nicht für Klarheit sorgen können. Erstens, Schuld, Verbrechen und abscheuliches Verhalten sind persönlich und nicht übertragbar, sie werden nicht vererbt. Den heutigen Mallorquinern ist diese Art von schlechtem Gewissen, dessen Aktivierung sich einige Personen verschrieben haben, völlig fremd. Zum Glück. Zweitens, sowohl die symbolischen Bestandteile des Denkmals als auch die Tatsache, dass sein Initiator das Institut für kulturelle Beziehungen Balearen-Israel ist, deuten auf die subtile Einbindung eines jüdisch-israelischen Elements in eine Problematik hin, die niemals – nicht einmal in ihren dramatischsten Momenten – mit diesen Begriffen verbunden war. Was sucht Israel in dieser Geschichte, was der Davidstern [am Denkmal], der einer Xueta-Symbologie, wenn es diese gäbe, völlig fremd ist? Die mallorquinischen Xuetes sind ‚unsere' Xuetes. Die Xueta-Frage, als diese aktuell war, war ‚unsere' Xueta-Frage und das Begleichen historischer Rechnungen werden wir uns auf jeden Fall selber vornehmen. Ich würde gerne mal wissen, ob die Initiatoren dieses Projekts sich überhaupt die Mühe gemacht haben, mit dem Kollektiv der Xuetes über ihr Vorhaben zu sprechen. Und selbstverständlich wäre es auch nicht zu viel verlangt, die Anwohner des Platzes nach ihrer Einstellung zu diesem Thema zu befragen. Denn dieses Viertel, der ganze Pfarrbereich um die Kirche Santa Eulàlia, ist ein Xueta-Viertel, ein herrschaftliches und von Handwerkern, Werkstattbesitzern und Priestern geprägtes Viertel, und alle leben in Frieden und Harmonie ohne größere Probleme. Ich frage mich, warum man derartig pompös mit einem Denkmal die Erinnerung an einen Zwist heraufbeschwören will, der gar nicht mehr existiert. Drittens, die Xueta-Frage in der Vergangenheit war vorrangig religiöser, danach soziologischer und vielleicht, in Hinsicht auf einige gemeinschaftlich ausgeübte Abscheulichkeiten, wirtschaftlicher Natur. Sie hat überhaupt nichts mit dem europäischen Antisemitismus zu tun, dessen Fragestellung, Absicht, Ursache und Konsequenz sich beträchtlich vom mallorquinschen Fall unterscheidet. Wir sind hier nie ‚kleine Nazis' gewesen, noch sind die *autos de fe* mit den Vernichtungslagern zu vergleichen und auch die Problematik der europäischen Gesellschaften tritt hinter unserem Zusammenleben über Jahrhunderte zurück. Und viertens, wann werden die Xuetes als etwas, Positives' in die Ge-

422 Mallorqunisch *foraster* „der Fremde, der Nichtmallorquiner", *forasterada* „eine Aktion von Fremden".

schichte eingehen und nicht als Opfer? Sie haben diesem Flecken Erde mehr gegeben als auf den Scheiterhaufen der Inquisition Verbrannte."[423]

Alemanys Argumentation, die Initiatoren des Denkmals seien „subtil" agierende jüdisch-israelische Fremde, entspricht einem häufiger angewandten narrativen Verfremdungsmuster in der Denkmaldebatte. Als Fürsprecher der Xuetes „vergisst" er in seiner Narration ihrer Geschichte die jüdischen Zuschreibungen und Identifikationen, die es tatsächlich gegeben hat – und gibt.[424] Auch werden antijüdische Aspekte aus dem kulturellen Gedächtnis „herauserzählt". Laut Alemany ist den Mallorquinern auch eine historische Verantwortung fremd. Entgegen dieser Behauptung übernehmen Einzelpersonen und Institutionen wie die mallorquinische Kirche Verantwortung für die Vergangenheit.[425] Die „tückische Umarmung" der Xuetes durch Alemanys Narration einer Vergangenheit ohne Juden dient auch der Reproduktion ihrer funktionalen Nachfolger: der „neuen" Juden, die als Alteritätskategorie die Selbstvergewisserung von Mallorquiner unterstreichen und das brüchige Gleichgewicht des Schweigens gefährden kann. Die im Laufe des Konflikts vehement vorgetragene Einigkeit wird bei näherem Hinsehen vor allem durch eine explosive Masse von sozial disruptiven Erinnerungen zusammengehalten, die sich unter Einwirkung der Erinnerungsinitiative zu einer kritischen Masse verdichtet hat. Zur Entschärfung der Situation – Xuetes befürchteten aufgrund von Erfahrungen reale Übergriffe – blendeten die Akteure die jüdischen Identifikationen aus den öffentlich vorgebrachten Narration der mallorquinischen Geschichte und jüngeren Gegenwart aus. Nach dem verfügbaren kulturellen Muster waren es „fremde Juden", die mit ihrer als sozial integrativ verstandenen Erinnerungsinitiative auf sich selbst zurückgeworfen waren.

---

[423] Alemany Dezcallar, Antonio. Los chuetas son nuestros chuetas. Diario 16 – Baleares, 9.4.1995: o. S.

[424] Es sei exemplarisch auf familiäre Erinnerungsobjekte verwiesen, die eine nur situativ offenbarte jüdische Identifikation als Xueta untermauerten (s. Kap. 4.1.). Ohne eine Sensibilisierung für diese Identifikationsmuster fällt es leicht, die jüdischen Aspekte von Xueta-Geschichte, wie in Alemanys Artikel, zu „vergessen" beziehungsweise strategisch zu übersehen.

[425] Im Mittelpunkt der 1999 stattfindenden Synode der mallorquinischen Kirche stand eine offizielle Entschuldigung für die Judenverfolgung, gerichtet an die Xuetes (Pons, Josep. L'Església de les Balears demana perdó als xuetes. AVUI, 19.4.1999: o. S.). Das Bekenntnis der Kirche fand bei Xuetes Anerkennung, aber auch Kritik. Beispielsweise äußerte sich der Journalist Miquel Segura, dass die Vergangenheit durch die zu späte Einsicht der Kirche „eine falsch verheilte Wunde ist, die sich lediglich durch den Verlauf der Zeit und die Unterdrückung des Erinnerns geschlossen hat" (Ferrer, Maria. Los xuetes creen un „gesto necesario" que la Iglesia de Mallorca les pida perdón. Diario de Mallorca, 8.6.1998: 9). Diese Aussage unterstreicht Jan Assmanns Latenz-/Bewahrungsansatz von Erinnerung (1999: 23), die in Hinsicht auf deren Einbindung in Machtstrukturen vage bleibt: Die „Unterdrückung des Erinnerns" seitens der Mehrheit ist konstituierend für die „falsch verheilte Wunde", für die Unmöglichkeit von Xuetes zu vergessen. Der gegenseitige Zwang zu Vergessen und zu Erinnern, der jeweils in das intendierte Gegenteil umschlägt, ist nicht nur Folge latenter Erinnerungen, wie Assmann meint, sondern auch ein rekonstituierender Faktor der sozialen Hierarchien, die diese Latenz erzeugen.

Die in den Erinnerungsansätzen selten präsente wechselseitige Beeinflussung von Erinnerungs- und Vergessensprozessen innerhalb einer sozialen Mehr-/Minderheitenkonstellation kann an der Denkmalsinitiative des IRCBI und den folgenden Protesten deutlich herausgearbeitet werden. Angeregt durch die etablierte Holocaust-Erinnerungskultur und nationalpolitisches Gedenken anlässlich 1492 – ein Gedenkjahr, das eben aufgrund des verbreiteten Bewusstseins des Holocausts Spanien als europäisches Land in die Kritik gebracht hätte, wäre die Vertreibung der Juden nicht thematisiert worden – wurde auch in Mallorca ein Erinnerungsversuch initiiert. In der Debatte um das Denkmal lassen sich zunächst drei soziale Kategorien ausmachen: Nichtxuetes, Xuetes und „Fremde". Wie wenig die Xueta- beziehungsweise *converso*-Thematik in den 1990er-Jahren in internationale Erinnerungskulturen eingeknüpft und dementsprechend auf einer Metaebene behandelbar war, zeigt die Abwehr lokaler Akteure, die die Initiative unisono als Aktion von Fremden mit einer politischen Agenda abtun. Mallorquiner wurden mit der Gedenkinitiative an ihren Wunsch zu Vergessen erinnert: Nichtxuetes sahen sich mit historischer Verantwortung konfrontiert, Xuetes mit einer für sie noch nicht vergangenen Vergangenheit von Leid. Dieser vordergründige soziale Frieden wurde durch öffentliches Schweigen über Schuld und Stigmatisierung aufrechterhalten. Das Konfliktpotenzial von Erinnerung macht Bürgermeister Aguilós Rückzug von der Initiative pointiert deutlich. Im Aufbau einer Frontlinie Mallorca vs. Fremde ist die starke identifikatorische Aufeinanderbezogenheit von Xuetes und Nichtxuetes zu erkennen, in der Andere, die über ihre Erinnerungsinteressen definiert werden, keinen Platz finden. Es ist noch so viel Angst vor Diskriminierung und vor historischer Verantwortung in dieser Zweierkonstellation, dass unter der einenden Kategorie des Mallorquinertums – „wir Xuetes sind Mallorquiner", „die Xuetes sind unsere Xuetes" – die Erinnerungshoheit für ethnische Mallorquiner vehement eingefordert wird und als Narration mit Leerstellen auch umgesetzt wird: mit Juden, dem roten Tuch sowohl für die Xueta- als auch Nichtxueta-Akteure, will man in der Vergangenheit und auch der Gegenwart (Israel, Jacqueline Tobiass, der Denkmalsymbolik) nichts zu tun haben. Der immer wieder unterschiedliche Gestus von Xueta-Protesten gegen das Denkmal – in der Presse kämpferisch und israelkritisch, im anonymen Rundbrief besorgt, erneut Opfer antisemitischer Übergriffe zu werden – verweisen auf die gefühlte Minderheitenstellung. Der Inhalt des Verschwiegenen, nämlich die eigene Verfolgung als Juden, wird mit Blick auf die Mehrheit ganz bewusst gewählt. Die subtile Abgrenzung zwischen Xuetes und Nichtxuetes über ein Nichtrühren des Gegenübers an seine wunden Punkte – zumindest in der medialen Öffentlichkeit und durch dauerhaft sichtbare Denkmäler – ist ein Aspekt dieser identifikatorischen Zweierbeziehung. Ein Aufbrechen der erinnerungs- und identifikationspolitischen Grenzlinien, wie sie in den kommenden Jahrzehnten zunehmend deutlich wird, deutet sich aber an: Einige Xuetes fordern öffentlich eine Debatte über ihre Verfolgung, Nichtxuetes erwägen beziehungsweise unterstützen Erinnerungsinitiativen. In diesem Prozess der Identifikation des Ego über ein Alter Ego ist eben nicht nur die Abwehr, sondern auch die Annäherung mallorqui-

nischer Nichtxuetes an Erinnerungsbemühungen anzusiedeln: Ferrà unterstreicht seine Heimatverbundenheit durch die Erinnerung von Xuetes als mallorquinische Märtyrer, und Moreda ringt um eine Interpretation der Xueta-Geschichte zwischen Leidensweg und multikulturellem Beitrag. Dieses Suchen nach Identifikation über den Anderen geschieht, wie wir gesehen haben, auch und besonders über die wechselseitige Konstruktion seiner historisch bedingten Gegenwart. Zugriff auf und Abwehr von kollektiver Erinnerung konstituieren freilich nicht nur die Positionierung des Anderen, sondern auch von sich selbst. Im Anschluss wird es zunächst um den Abbruch und schließlich um Versuche der Annäherung von Erinnerungsmöglichkeiten gehen.

4.3.4 „Was es mit dem Vergessen auf sich hat.“ Absage und Neuauflage des Mahnmals

Absagen und Vergessen?

Im Zuge der Debatte zog der Stadtrat seine anfängliche Unterstützung des Mahnmals zurück. In einer Verlautbarung der Kulturerbekommission des Stadtrats von Palma wird die Errichtung des Denkmals aufgrund einer kurz bevorstehenden Umgestaltung des Santa Eulàlia-Platzes abgelehnt, eine Entscheidung, die der Journalist José Sarriegui eher dem „Respekt vor Empfindlichkeiten“ geschuldet sieht.[426] Jacqueline Tobiass meinte dazu:

> „Der Bürgermeister weicht aus. […] Wenn das Versprechen nicht gehalten wird, zeigt das, dass die mallorquinische Gesellschaft das Trauma noch nicht überwunden hat und es noch nicht heilen konnte. Es geht nicht darum, irgendein Denkmal zu errichten, sondern eines zur Mahnung, denjenigen gewidmet, die in den *autos de fe* starben. Wenn das Mahnmal nicht realisiert wird, zeigt das, dass es Reste von Antisemitismus gibt. Es gibt Tatsachen, die wie ein offenes Buch gelesen werden müssen, und die mallorquinische Gesellschaft wird zeigen, was es mit dem Vergessen auf sich hat.“[427]

Jacqueline Tobiass bringt es auf den Punkt: Das Trauma der Verfolgung ist noch nicht überwunden. Es gibt nach wie vor Menschen, für die es keine ferne Geschichte ist, sondern Teil ihrer Biografie, an die sie nicht tagtäglich vor ihrer Haustür in

---

[426] Sarriegui, José M. La rehabilitación de la memoria „xueta“ tendrá un hito en Santa Eulàlia. El Día del Mundo de Baleares, 8.4.19995: 17.

[427] Jacqueline Tobiass regte in einem Interview mit mir am 2.8.2007 an, anstatt *monumento* das Wort *memorial* zu gebrauchen. Ihre Konkretisierung in dem Interview, es handle sich um ein Mahnmal für die Opfer der *autos de fe* und nicht „*irgendein Denkmal*“ versucht ihrer Erinnerungsinitiative Kritikern gegenüber, die Erinnerungsrechte ausschließlich für autochthone Mallorquiner beanspruchen, mit dem Verweis auf den Diskurs um (Holocaust-)Mahnmale mehr Gewicht zu verleihen.

Form des Mahnmals erinnert werden wollen. Für Tobiass ist das Mahnmal als Symbol des Judentums eine Art gesamtgesellschaftlicher Testfall: Werden Juden heute als Teil der Gesellschaft akzeptiert oder weiterhin an deren Rand gedrängt?

Über das Schwinden des Vergessenwollens mit der traumatisierten Generation von Xuetes gewann Jacqueline Tobiass im Laufe der Jahre immer mehr Klarheit. In einem Interview, das ich 2007 mit ihr führte, versetzte sie sich über die Erinnerung an ihr eigenes Überleben im Versteck in der deutsch besetzten Normandie in die Lage von älteren Xuetes: „Wenn du eine schlimme Vergangenheit hast, die dich plagt, willst du nicht darüber reden. [...] Viele Xuetes, die Mehrheit, wollen nicht reden, weil sie vergessen wollen."[428] Rückblickend resümiert sie, dass die mallorquinische Gesellschaft

> „noch nicht reif war für dieses Mahnmal. [...] Und ich habe versucht, es noch einige Male wieder anzubringen, aber ohne viel Erfolg, aber ich habe dann auch nicht insistiert, weil es eine Sache ist, die vom Willen der Öffentlichkeit abhängt, bis die Sache dann 2005 und 2006, kurz vor den Wahlen, wieder hervorgeholt wurde, vielleicht weil sich diese neuen Institutionen gegründet hatten, Llegat Jueu und das Institut für die Erinnerung an die Juden oder Xuetes [das Jüdische Lehrhaus Rafel Valls] – genau weiß ich es jetzt nicht – jedenfalls, weil gleich zwei oder drei neue da waren, hatten sie mehr Gewicht."[429]

Auf welche gesellschaftliche Entwicklung bezieht sich Jacqueline Tobiass? Alomar sprach Anfang des Jahrhunderts in seinem in Mallorquinisch verfassten Aufruf von einem *monument*, einem Denkmal beziehungsweise Monument, Tobiass spricht von einem *memorial*, einem Mahnmal. In der unterschiedlichen Wortwahl deutet sich der Wandel der Gedenkkultur an Leid im 20. Jahrhundert an. Alomar versuchte, die Leiderinnerungen einer Minderheit im von nationalkatholischen Interessen dominierten monumentalen Gedächtnis (Jan Assmann[430]) anzubringen – und scheiterte. In einer Zeit stark nationalistischer Politiken in Europa wurde Erinnerung an Leid höchstens im Kontext von Krieg als Opfer für die Nation heroisiert, wie z. B. in den allerorten in Deutschland vorhandenen Kriegerdenkmälern des 1. und 2. Weltkrieges, dem Völkerschlachtdenkmal in Leipzig (1898) oder dem franquistischen „Valle de los caídos"-Monument (1940). Die offizielle Erinnerung an Minderheitenverfolgungen als historische Verantwortung wurde nach den Katastrophen der beiden Weltkriege und des Holocaust – beispielsweise versteht Angela Merkel als deutsche Regierungschefin Israels Existenzrecht als Teil deutscher Staatsraison – eine umkämpfte aber zunehmend thematisierte Ressource politischer Teilnahme und Re-

428 Interview mit Jacqueline Tobiass am 2.8.2007.
429 Ebd.
430 Assmann 1999.

präsentation, sowohl von Bürgern als auch von Regierungen.[431] Alomar scheiterte als Erinnerungsavantgardist am Nationalismus, die Initiative des IRCBI knapp 100 Jahre später scheint immer noch durch Verfolgungserinnerungen gespaltene und in Schweigen verstrickte Teile der Gesellschaft zu berühren, die öffentliche Erinnerung an Leid und Verantwortung als Teil biografischer Erfahrung ablehnen. Das sozial disruptive Potenzial der Mahnmalsrezeption stellte für die beteiligten Politiker, und nicht nur für sie, ein Problem dar: Es wurde suspendiert. Die Leiderinnerungen von Xuetes waren noch nicht Vergangenheit, Besserung versprachen sie sich durch Latenz mit der Hoffnung auf Vergessen, nicht durch Erinnern.

Des Weiteren geht Jacqueline Tobiass in dem Interviewausschnitt auf die erinnerungspolitischen Entwicklungen nach der Jahrtausendwende ein. Das Entstehen der von ihr erwähnten Gruppen belegt, dass Trauma und Negation zunehmend dünner und von Erinnerungspraxen umwunden oder durchdrungen wurden. Zehn Jahre nach der Absage des Mahnmals durch den Stadtrat rangen nun gleich mehrere Parteien um Erinnerung als Teil ihrer Agenda.

Erinnerung als politische Ressource. Parteien ringen um Mahnmalkonzepte

Im Jahr 2005 begann von neuem eine Debatte um Erinnerung an die Verfolgung der Nachkommen der konvertierten Juden. „Die mallorquinische Gesellschaft ist erwachsener geworden und wird nun ein Mahnmal für die Juden akzeptieren", meinte Jacqueline Tobiass im September 2005.[432] Vorgespräche mit Politikern der konservativen Volkspartei PP (Partido Popular) sollten ihrer Initiative Nachdruck verleihen, wie sie mir in einem Interview mitteilte:

> „Also rief ich bei denen von der PP an, wo ich Freunde hatte und sagte: ‚So, wie soll's weitergehen?' Und sie: ‚Na ja, wir haben das auch vorgeschlagen, aber dann, zu gleichen Zeit…' Klar, weil Wahlen waren, haben die anderen auch was für ihren Wahlkampf gebraucht und unsere Idee als ihre eigene eingebracht."[433]

Die PP hatte vorgehabt, die Idee zu einem Mahnmal in den Wahlkampf für die Regierungswahlen der Autonomen Region Balearen 2007 einzubringen.[434] Dem ist

---

[431] Schmitz, Thorsten. Staatsbesuch von Kanzlerin Merkel. Das neue Israel. Süddeutsche Zeitung, 17.5.2010. Onlineausgabe: http://www.sueddeutsche.de/politik/staatsbesuch-von-kanzerlin-merkel-das-neue-israel-1.265855, Stand 9.12.2012.

[432] Sampedro, L. Homenaje a los últimos quemados por la Inquisición. El Mundo/El Día de Baleares, 18.9.2005: 23.

[433] Interview mit Jacqueline Tobiass am 2.8.2007.

[434] Die PP ist eine wertekonservative Partei, die die Einheit der spanischen Nation und katholisch geprägte Werte vertritt. In ihrer Erinnerungspolitik wird die faschistische Vergangenheit Spaniens meist ausgeklammert. So bewertete 2008 der Vorsitzende der PP, Mariano Rajoy, die Initiative des spanischen Richters Baltazar Garzón, einen Zensus aller während des Spanischen Bürgerkrieges und bis zum Tod Francos 1975 geschehenen politischen Morde zu erstellen, als sinnlos:

die Sozialistische Partei Mallorcas, PSM (Partit Socialista de Mallorca) zuvorgekommen.[435] In einem Interview, das ich 2008 mit dem Künstler Ferran Aguiló führte, der mit einer Gruppe weiterer Xueta-Künstler einen Entwurf zu einem Mahnmal eingebracht hatte, nennt er die PSM als eigentlichen Initiator der erneuten Debatte ab 2006. Besonders hebt er zwei Xuetes aus deren Reihen hervor, die sich dabei engagierten: Dolores Forteza Rey und das Stadtratsmitglied Bernat Aguiló.[436]

In der Presse wird 2006 die Initiative der PSM für „einen Akt der Wiedergutmachung für die Verfolgung der Juden" verkündet: Eine Gedenktafel für die Verfolgung der Juden und der *conversos* solle an einem Ort „innerhalb der speziellen Route durch das jüdische Palma" angebracht werden, am Fuße der Burg Bellver oder in den ehemaligen jüdischen Wohnbereichen (*call*).[437] Der Sprecher der PSM, Antoni Alorda betonte, „dass einige Mallorquiner und Mallorquinerinnen einer tiefgreifenden sozialen Ausgrenzung ausgesetzt waren" und weist darauf hin, dass in den letzten Jahren zunehmend Akte „des ehrenden Gedenkens an die sechs Millionen ermordeten Juden" durchgeführt wurden.[438] An anderer Stelle wird in der Presse die „Hervorragende Initiative der PSM für die Anerkennung der ‚Xuetes' von Mallorca" hervorgehoben. Das Gedenken solle „als Mahnung dienen, nicht den gleichen Fehler in Hinsicht auf andere Religionen, besonders auf die Muslime, zu wiederholen"[439].

In dieser rezenteren Debatte treten drei Bezugspunkte hinzu, die überlokale Rahmungen des Erinnerungsinteresse erkennen lassen: die Nutzbarmachung der Stadt als kulturelles Erbe, die zunehmende Installierung von Holocaustmahnmalen und die Integration muslimischer Migranten. Darüber hinaus entwickelt sich eine ganze Palette unterschiedlicher Erinnerungsinteressen. Im folgenden Beispiel geht es um das neue Selbstbewusstsein, mit dem jüngere Xuetes Erinnerung und mallorquinische Identität verknüpfen.

„Die Wunden der Vergangenheit wieder aufzureißen führt zu gar nichts, wer auch immer das tut" (Rajoy, Mariano. La recuperación de la memoria histórica. Rajoy: „Abrir heridas del pasado no conduce a nada." El País, 2.9.2008, Onlineausgabe, www.elpais.com/articulo/espana/Rajoy/Abrir/heridas/pasado/conduce/nada/elpepuesp/20080902elpepunac_9/Tes, Stand 12.5.2010).

[435] Die PSM ist eine sozialistische und ökologische Partei, die eine politische, kulturelle und sprachliche Unabhängigkeit der Balearen innerhalb eines sozialistischen und unabhängigen Staatenbunds der Katalanischen Länder (*països catalans*, das heißt Katalonien, Balearen und Valencia sowie Teile von Aragonien, Murcia, Südfrankreich, Sardinien und das gesamte Fürstentum Andorra) anstrebt (Partit Socialista de Mallorca. Online: www.psm-entesa.cat/index.php, Stand 11.5.2010).

[436] Interview mit Ferran Aguiló am 10.12.2008.

[437] EFE. El PSM propone un acto de reparación por la persecución sufrida por los judíos. Diario de Mallorca, 16.2.2006: o. S.

[438] Ebd.

[439] Última Hora. N.N. Excelente iniciativa del PSM en reconocimiento a los „xuetes" de Mallorca. 16.2.2006: 17.

Zum „Monument am Meer“ und der Kritik eines mallorquinischen Nationalisten und Xueta

Parallel zu den Initiativen der Parteien entstand die Idee des Palmesaner Historikers Lleonard Muntaner, ein Denkmal für die Judenverfolgung, das von der ganzen Bucht aus sichtbar sein sollte, auf der meerseitigen Stadtmauer Palmas zu errichten. Der Idee schlossen sich das IRCBI, der Verein ARCA-Llegat Jueu und die jüdische Gemeinde an. [440]

Der Archäologe und Historiker Ferran Tarongí i Vilaseca setzte sich mit dem Entwurf auseinander und stellte fest: „Das Wiedererlangen der Erinnerung fällt mit der Frage nach heutiger Identität zusammen.“[441] Seine Frage ist, wer in Mallorca welche Erinnerungsressourcen nutzen darf. Zunächst verurteilte Tarongí

> „den politischen Nutzen, der aus Holocaustmahnmalen gezogen wurde, der bis zur Rechtfertigung einer imperialistischen Politik im Nahen Osten [geführt hat]. [...] Der Stil des Mahnmals passt zu dieser Ideologie […], aber es wäre lächerlich auf irgendeine Weise die Strömung, die die Erinnerung an das jüdische Leiden in Mallorca fordert, mit israelischer Politik zu verbinden.“[442]

Die „Sensibilitäten“ der Xuetes seien ganz eigene, daher sprach sich Tarongí gegen die Realisierung des Denkmals in einem „internationalen Kontext“ aus. [443] Ferran Tarongí charakterisiert das Erinnerungsinteresse der Erinnerungsinitiative als missbrauchsanfällig für imperialistische Politiken und grenzt die mallorquinischen Erinnerungsinteressen scharf als bürgerliches Engagement dagegen ab. Als stolzer Mallorquiner und Xueta beansprucht er die Erinnerungshoheit über die lokale Vergangenheit ausschließlich für Mallorquiner.

In einem Interview, das ich 2008 mit Ferran Tarongí führte, entwickelte er seinen Standpunkt weiter und unterstreicht:

> „Dies ist keine Sache, die von uns kommt. Also, die richtigen Juden sind kein Teil der mallorquinischen Nation, meine ich. […] Es gibt nur ganz wenige Juden in Mallorca, sie haben sich nicht integriert, sie sprechen kein Katalanisch. Was haben sie für unsere Nation getan? Sie haben alle Verbindungen nach Madrid! Warum also ein Mahnmal für die, die meine Kultur nicht respektieren? Das ist viel Geld für das Mahnmal und nicht nur das der Xuetes, sondern von allen Mallorquinern!“[444]

[440] Interview mit Ferran Aguiló am 10.12.2008. Ein gemeinsamer Entwurf der Gruppen sollte in die öffentliche internationale Ausschreibung für ein Mahnmal eingebracht werden, so Ferran Aguiló im Interview.

[441] Tarongí 2006: 267.

[442] Ebd.

[443] Ebd.

[444] Interview mit Ferran Tarongí am 11.6.2008. Auf die (bereits in dem oben zitierten Leserbrief von Juan Bonnín Pomar geäußerte) Kritik, das Denkmal sei eine zionistische Vereinnahmung der

Er sieht die zugewanderten Juden in Mallorca als Fremde, die auf der Seite der von ihm ungeliebten spanischen Nation stehen. Über die Xuetes als autochthone Juden sagt er: „Die Juden haben in bemerkenswerter Weise zur katalanischen *renaixença*[445] beigetragen, Marian Aguiló etc. Sie sind Katalanen! Und jetzt kommen die – weißt du, was ich meine? Wer sind die denn?! Darüber hinaus sind es lediglich drei, vier!“[446] Xuetes, die zur Erneuerung der katalanischen Sprache und Kultur im 19. Jahrhundert beigetragen haben, haben sich Erinnerung quasi verdient, die „drei, vier“ dazugekommenen Juden wollen in Tarongís Bild Erinnerung lediglich abschöpfen und in Israel investieren. Erinnerung wird ein umkämpftes Kapital, mit dem kulturelle Identität auf Kosten von „Fremden“ ausgebaut werden kann.

Ging es bisher darum, wer erinnern darf, steht nun das „was“ im Zentrum. Mit Tarongís Nennung eines Schuldigen an der *converso*- und Xueta-Verfolgung, der Spanische Krone, gerät ein politisches Interesse in den Blick. „Xuetasein ist eine politische und keine religiöse Frage. Sie [die Spanische Krone] brauchten damals Geld für den Krieg gegen Katalonien und haben das ausgenutzt, und Punkt. Xuetes waren Katalanen bis ins Mark und dann haben sie sie umgebracht: Säuberung!“[447] Er versteht die Verfolgung der Xuetes als ethnische Säuberung und Ausplünderung Mallorcas durch die spanische Zentralgewalt. Bis heute kämpften die freiheitsliebenden Mallorquiner gegen die „institutionellen Herrschaftsstrukturen des spanischen Staates, der der Eintracht der Inselbevölkerung mehr Schaden zugefügt hat als die römischen, arabischen oder katalanischen Eroberer“, so Tarongí weiter.[448] Tarongís Erinnerung, in der Spanien als imperialistischer Besatzer und Xuetes als Märtyrer für die Unabhängigkeit erscheinen, bedient seine politische Arbeit mallorquinischer Einigung und der Sezession von Spanien. Vor diesem Hintergrund äußerte er auch die Befürchtung, dass die Deutungsmacht der lokalen jüdischen beziehungsweise Xueta-Geschichte in die Hände internationaler und konkret israelischer imperialistischer Politiken gerät.

In der Frage, wie erinnert werden soll, spricht sich Tarongí gegen die materielle Dimension des Denkmals aus:

Xuetes, entgegnete Jacqueline Tobiass, dass das IRCBI „ausschließlich aus Mallorquinern besteht, fast alle in Mallorca geboren, und anderen, die Wahlmallorquiner sind und seit mehr als 30 Jahren in Mallorca leben. Nach unserem Verständnis ist die Kultur eines Volkes für alle da, für die die hier geboren sind und für die, die hier ihre Wahlheimat gefunden haben. Seine Geschichte anzunehmen ist ein Zeichen von Reife. Daher muss dieses Denkmal für die letzten *autos de fe* von 1691 von allen mitgetragen werden.“ (Tobiass, Jacqueline. El porqué del monumento a los judíos. Diario de Mallorca, 30.4.1995: 6).

[445] Bewegung katalanischer Intellektueller im 19. Jahrhundert, die durch die Belebung katalanischer Kultur (Sprache, Künste, Geschichte etc.) einem katalanischen Nationalgefühl Form und Gewicht verliehen haben.

[446] Interview mit Ferran Tarongí am 11.6.2008.

[447] Ebd.

[448] Tarongí 2006: 268.

> „Die Xuetes von heute sind nicht nur Nachkommen von Märtyrern, sondern auch Nachkommen von Regierenden, Politikern, Künstlern, Kartografen, Historikern, Dichtern, Ärzten, Kaufleuten, Gutsbesitzern, Mäzenen etc. Das anzuerkennen ist das beste Denkmal, das wir unter uns allen errichten können, jeder für sich und auch Institutionen.“[449]

Die materielle, monumentale Verkörperung der Erinnerung befürchtet er als Festschreibung, in der der jüdische Diskurs den mallorquinischen schwächen würde. Wenn dennoch ein Denkmal errichtet werden würde, sollte es „Juden, *conversos*, Xuetes und Nichtxuetes“ und dem „Beitrag dieses Kollektivs zur Grundsteinlegung unseres heutigen Mallorca“ gelten und „den guten Namen Mallorcas hervorheben.“[450] Das Denkmal soll an das Gemeinschaftliche der Nationwerdung erinnern und es für das fortgesetzte politische Streben vergegenwärtigen. „Es gibt mehr Vermischung als Endogamie in Mallorca. Nicht alle Katalanen sind Xuetes, aber alle Xuetes sind Katalanen. [...] Nur in einer Sache sind wir [Xuetes] erste Klasse: als Katalanen!“[451] Er erinnert Xuetes weniger in einer Opferrolle, vielmehr als katalanische Akteure. Ihre Marginalisierung ist für seine Version des katalanisch-nationalen Narrativs Vergangenheit und braucht nicht explizit erinnert zu werden. Das gilt auch für seine Denkmalvision: Die Diskriminierung im Jahr 2006 in das kulturelle Gedächtnis einschreiben zu wollen, hält Tarongí für anachronistisch. Die Diskriminierung sei „schon lange Jahre“ vorbei, es gebe nur noch wenige alte Leute, die sich daran erinnerten. Die Gelegenheit, ihren Erinnerungen ein Denkmal zu errichten sei „abgelaufen“. Er vergleicht sie „mit einem alten Keks, der schon lange nicht mehr knusperig ist“[452]. Das Denkmal sieht er in Hinsicht auf die rezente „große Immigrationslawine“ (aus dem Maghreb, Südamerika und vom Balkan) als Modell für die Integration von Fremden unter dem Schirm Mallorcas. Marginalisierungserinnerung ist in Ferran Tarongís Erinnerungsinteresse aktuelle mallorquinische Einigungspolitik, historische Differenz transformiert in lokale Einigung zwecks nationaler Differenzierung.

Das Spezifische an den unterschiedlichen Erinnerungsinteressen wird über die Untersuchung der Örtlichkeit noch deutlicher. Im Palmesaner Stadtmauerbereich, in der das „Monument am Meer“ angesiedelt werden sollte, konzentrieren sich Machtsymbole, wirtschaftliches und touristisch nutzbares Kapital: das charakteristische Ensemble von Kathedrale, Amtssitz des Königs, historische Handelsbörse und das (im Bau befindliche) Regierungsgebäude, das prestigeträchtige Museum für Zeitgenössische Kunst, ein franquistisches Denkmal, Parks und palmengesäumte Wege. Die Immobilienpreise der dortigen Häuser *en primera fila* („in der ersten Reihe“) sind astronomisch. Zwischen den Symbolen der Macht und auf der interna-

[449] Ebd.

[450] Tarongí 2006: 267.

[451] Interview mit Ferran Tarongí am 11.6.2008.

[452] Ebd.

tionalen Bühne zwischen Museum, Yachthafen und feinen Restaurants sollte die Erinnerung an die Judenverfolgung ins Rampenlicht geholt werden: Für Xuetes wie Tarongí kam das einer Entwurzelung und Zurschaustellung der Erinnerung und der heutigen Xuetes gleich. Er plädierte daher für den intimeren Altstadtkern hinter der Mauer, wo sich

> „ein großer Teil der Errungenschaften, die wir bekannt machen wollen, erreicht wurden. Darüber hinaus wäre es wünschenswert, dass die Institutionen, die den Juden, *conversos* und Xuetes das Leben dermaßen schwer gemacht haben, sich anböten, in ihrem Umfeld den Standort des Mahnmals aufzunehmen“[453].

In den von gewachsenen Nachbarschaften durchzogenen und touristisch weniger genutzten Altstadtvierteln, wo den „Steinen der Stadt“, wie Halbwachs es ausdrückte, eine Aura von Gegenwart des Vergangenen eigen ist, hätte das Denkmal als Anknüpfungspunkt einer lokalen Erinnerungsgemeinschaft dienen können.

Hier lässt sich nicht mit Noras Ansatz des Erinnerungsortes arbeiten. Zum einen sinkt hier kein Gedächtnis ab, sondern es bricht nach langer Unterdrückung an die Oberfläche. Zum anderen stellen die Erinnerungsinitiativen auch keine abstrakte Geschichte dar, die laut Nora „allen und niemandem“ gehört, sondern sind mit konkreten Zielen verbunden, Erinnerung und Raum werden sogar zur umkämpften Ressource.[454] Sowohl die Stadtmauerzone als auch die Altstadt sind (in Anlehnung an Aleida Assmann) als Erinnerungslandschaft zu verstehen, in der Akteure unterschiedliche Perspektiven, Räume und Praxen anlegen.

In Tarongís kritischen Ausführungen, die er als Vertreter des linken mallorquinischen/katalanischen Nationalismus unternimmt, wird Erinnerung als Ressource für die mallorquinische Kollektivbildung aufgebaut. Ethnische Grenzen und Konflikte verschmelzen darin zu einer Geschichte (und Vision) der Nationwerdung, in der „imperialistische“ Kräfte identifiziert und als Nichtmallorquiner von der Ressource Erinnerung ausgeschlossen werden. Die selbstbewusste Identifikation als Xueta, noch vor 20 Jahren eine Seltenheit, bedient sich der Erinnerung als Integrationsnarration. Die Vernachlässigung von Konflikt und Ausgrenzung in der Vergangenheit ist Teil des Projekts, eine solidarische mallorquinische Gemeinschaft (in Anlehnung an Eric Hobsbawm und Benedict Anderson) über die imaginierte Tradition kultureller und sozialer Teilhabe der Xuetes zu realisieren.

---

[453] Tarongí 2006: 269.

[454] Nora 1990: 12-13.

Konkurrenz der Erinnerungen in der politischen Arena: *Conversos* versus Opfer der Franco-Diktatur

Im Januar 2007 wurde im Inselrat (*consell*) die „Schaffung eines Mahnmals in Anerkennung der Geschichte der Nachkommen der konvertierten Juden Mallorcas, weithin unter der Bezeichnung Xuetes bekannt", beschlossen.[455] In derselben Sitzung wurde ein ebenfalls von Oppositionsparteien initiiertes Mahnmalprojekt für die Opfer der Franco-Diktatur auf Betreiben der regierenden PP abgelehnt. Der PP-Politiker Rafel Duran begründete die ablehnende Haltung seiner Partei dort folgendermaßen: „Das ist eine Debatte, die die Bürger im Moment nicht interessiert. Wir Spanier hatten die Vergangenheit mit dem Wechsel zur Demokratie bereits bewältigt, bis sie die Regierung Zapatero wieder rausgekramt hat, um Konfrontationen zu erreichen."[456]

Dieser Doppelbeschluss des Inselrats ärgerte den Künstler Ferran Aguiló gewaltig: „Aber es geht doch um die gleiche Sache! Ich hatte eine Stinkwut. Das sah doch dann aus, als hätten die Juden die anderen aus dem Prozess der Vergangenheitsbewältigung rausgedrängt!"[457]

Die Abwehr der Erinnerung an die Franco-Opfer verweist darauf, dass für die Politiker der wertekonservativen Partei die Vergangenheit nicht in dem Maße fern und abgeschlossen ist, wie es die angeführte „Bewältigung mit dem Wechsel zur Demokratie" belegen soll. Erinnerung an die Opfer der vor nicht einmal 40 Jahren endenden Franco-Diktatur und begleitende Fragen nach Verantwortung für politische Verbrechen, die in vielen spanischen Lebensläufen die Ebene der selbsterlebten Vergangenheit erreichen, werden von den politischen Entscheidungsträger an den Rand gedrängt. Ihr nationales Selbstbild verträgt keine Darstellung von Leid, das durch fast vier Jahrzehnte nationalen Terrors verursacht wurde.[458] Die ferne

---

[455] Capó, Josep. El memorial a los judíos conversos se ubicará cerca de la plaza Gomila. Diario de Mallorca, 16.3.2007: 17. Einladungsschreiben des Inselratsmitglieds Bernat Aguiló Siquier für den Inselrat Mallorca vom 15.3.2007 an die Präsidentin des IRCBI, Jacqueline Tobiass. Archivdokument des IRCBI.

[456] Capó, J./Adrover, M. Cort promoverá con el Consell un monumento a los judíos conversos. Diario de Mallorca, 14.3.2007: 13. Die kritische Haltung Durans und seiner Partei zur Aufarbeitung der franquistischen Diktatur muss in einem nationalen Kontext gesehen werden. 2006 wurde von der sozialistischen Regierung Zapateros das „Gesetz zur Erinnerung und Aufarbeitung der Geschichte" verabschiedet. Es schreibt vor, dass alle franquistischen Symbole in Spanien entfernt werden müssen. Die Opfer politischer Gewalt während des Bürgerkrieges 1936 bis 1939 und der anschließenden faschistischen Diktatur werden als solche anerkannt und können mit stattlicher Unterstützung rechnen (Congreso de los Diputados 2006).

[457] Interview mit Ferran Aguiló am 10.12.2008.

[458] Die Praxen des Umgangs mit Menschenrechtverletzungen und Verfolgung können aber auch ganz andere sein und auf den Dialog von Opfern und Tätern und eben nicht auf Verdrängung setzen. Das zeigen die in den 1980er- und 1990er-Jahren eingesetzten Wahrheitskommissionen in Lateinamerika und Afrika, die die Folgen diktatorischer Systeme aufarbeiten sollten. Die den vor den Kommissionen aussagenden Tätern zugesicherte Straffreiheit stand dabei in der Kritik, wurde jedoch von Beteiligten als Voraussetzung ihrer Strategie verteidigt. Die südafrikanische

Vergangenheit der *conversos* berührte das Selbstverständnis der PP-Politiker wenig genug, um ein Denkmal für sie zu unterstützen. Aguiló, der sich als Nachfahre der *conversos* und Jude identifiziert und auf diese Konkurrenzsituation sensibel reagiert, befürchtet, dass Juden beziehungsweise Xuetes als Sündenböcke für die verfehlte Erinnerungspolitik der Konservativen herhalten müssen.

Politik und Bürgervereinigungen kooperieren, verschiedene Mahnmalskonzepte entstehen

In der Einladung zur zweiten Sitzung der politischen Gremien im März 2007 äußerte Ratsmitglied Bernat Aguiló, man wollte „Organisationen einladen, von denen wir wissen, dass sie ein Interesse an der Thematik haben"[459]. Neben Politikern aller Parteien waren bei dem Treffen die Institutionen ARCA-Llegat Jueu, Memòria del Carrer, das Jüdische Lehrhaus Rafel Valls, die jüdische Gemeinde, das IRCBI und der Herausgeber der „Zeitschrift für jüdische Geschichte und Kultur – Segell" eingeladen.[460]

Im Vergleich zur Denkmalsinitiative des IRCBI in den 1990er-Jahren ist nun eine ganze Palette unterschiedlicher Gruppen an dem Prozess beteiligt, die erst in den letzten zehn Jahren entstanden sind. Die bürgerlichen Interessengruppen haben sich um jeweils unterschiedliche Perspektiven auf das Judentum gebildet: Kulturerbe, Religion, Erforschung und Publikation lokaler und überlokaler jüdischer Kulturen. Die selbstbestimmte öffentliche Positionierung von Xuetes (meist sogar im Kontext jüdischer Kultur) und ihr Zusammenschluss zu Interessengruppen, in denen auch Nichtxuetes (zum Teil in der Mehrzahl) aktive Mitglieder sind, verweist zumindest im großstädtischen Kontext auf Aufbrechen der Prozesse stigmatisierender Zuschreibungen.

Es wurde beraten, ob eine öffentliche Ausschreibung stattfinden oder der Auftrag an die Gruppe um den Künstler Ferran Aguiló gehen soll, die bereits Entwürfe erarbeitet hatte. Sowohl die Altstadt als auch exponierte Orte an der Stadtmauer wurden in Erwägung gezogen. Besonders die Sichtbarkeit in der Stadt „profitiert von den Synergien der Mitgliedschaft der Stadt Palma im Netzwerk der jüdischen Stätten Spaniens [*Red de Juderías*]", so die Meinung der Gremiumsmitglieder.[461] An dieser Stelle wird deutlich, dass sich das Erinnerungsinteresse auch an einer Wertschöpfung für die Stadtlandschaft im Kulturerbeprozess orientiert. Ein Denkmal

---

Psychologin Pumla Gobodo-Madikizela, die aktives Mitglied einer Kommission war und darüber hinaus in diesem Kontext forschte, vertritt das Ziel, das persönlich und sozial disruptive Potenzial traumatischer Erlebnisse, das sich im kollektiven Schweigen festigen oder steigern kann, mit einer dialogischen und zeitnahen Aufarbeitung mildern zu können (2006).

[459] Einladungsschreiben des Inselratsmitglieds Bernat Aguiló Siquier für den Inselrat Mallorca vom 15.3.2007 an die Präsidentin des IRCBI, Jacqueline Tobiass. Archivdokument des IRCBI.

[460] Palos, Joan. Cort i Consell planegen ubicar el „memorial xueta" al call de Palma. Diari de Baleras, 24.3.2007: 14.

[461] Ebd.

wäre ein weiterer Anlaufpunkt, beispielsweise für geführte Stadttouren durch das jüdische Palma.[462]

Als Zwischenergebnis der Sitzung einigt man sich darauf, zwei Denkmäler zu errichten, wie der Künstler Ferran Aguiló berichtete:

> „[Ein] Xueta-Mahnmal am Fuß der Burg Bellver, wo die letzten *conversos* hingerichtet wurden, soll als Ehrenmal für diese mallorquinische Gemeinschaft dienen, die vom 17. Jahrhundert bis in jüngste Zeit ein deutlich erkennbares Kollektiv war. […] Es gibt ältere Leute, Xuetes, die unter der Repression gelitten haben oder in einigen Momenten ihres Lebens von der sozialen Teilnahme ausgeschlossen waren. Aus diesem Grund soll das Mahnmal die Erlebnisse dieses Kollektivs ans Licht bringen und das öffentliche Nachdenken darüber fördern. [...] Und ein jüdisches Mahnmal, errichtet in der *call* von Palma, soll ein ehrendes Andenken an all die Katastrophen wahren, die die Menschheit im Laufe der Geschichte erlitten hat."[463]

Der Entschluss, zwei Denkmäler an unterschiedlichen symbolischen Orten zu errichten, verweist auf die differenzierten Zuspitzungen der Erinnerungsdebatte, die in einem pluralen Verbund möglich wurde, aber auch auf Erinnerungskonkurrenzen.

Auch der Journalist und Xueta Miquel Segura berichtete von der Doppeldenkmallösung. Dort geht er auch auf die Ablehnung der Mahnmalsinitiative durch Xuetes in den 1990er-Jahren ein:

> „Es tauchten Leserbriefe an die Zeitungen auf, die Angst kehrte von neuem in ‚die Straße' zurück und die Idee musste wieder verworfen werden, genauso wie ich es Jacqueline [Tobiass] vorhergesagt hatte, die nicht glauben konnte, dass es so viele Jahre nach diesem kleinen Holocaust immer noch nicht möglich sein sollte, Gerechtigkeit walten zu lassen."[464]

Dass die traumatischen Erfahrungen von Xuetes Erinnerungsinitiativen vor ihrer Haustür erschwerten, kann Segura als Xueta nur zu gut nachvollziehen. Sein Ziel bleibt jedoch, das Trauma durch Erinnerung zu überwinden. Die Einflechtung der

[462] Eine mittlerweile feste Station auf geführten Touren durch die Altstadt Palmas ist die 2007 eingeweihte Statue des mittelalterlichen jüdischen Kartografen Jafudà Cresques, die in der Nähe seines früheren Wohnsitzes aufgestellt wurde. Während der Touren lokaler und internationaler Anbieter (Stadt Palma, Milk&Honey Tours, Berlin), an denen ich 2007 und 2008 mehrere Male teilnahm und die durch das „Judenviertel" beziehungsweise das „jüdische Palma" führen, wird Touristen und Einheimischen die Geschichte der jüdischen Gelehrten am Beispiel Cresques' nahegebracht (s. Kap. 5.2.).

[463] Mateu, Atoni. Entrevista con Ferran Aguiló: „Els xuetes eren un obstacle per espanyolitzar Mallorca al segle XVII". Diari de Balears, 5.4.2007. Onlineausgabe: http//: www.diaridebalears.com/segona.shtml?3123+3+180191, Stand 19.2.2010.

[464] Segura, Miquel. Un memorial xueta de todos. Última Hora, 9.4.2007, o. S.

Verfolgung in den Referenzrahmen Holocaust unterstreicht die Tiefe des Empfindens, die die Position als Xuetes ausmacht.

In diesem Prozess scheint das Viertel um die Plaça Santa Eulàlia als symbolisch aufgeladener Stadtraum auf, in dem sich die unterschiedlichen Erinnerungen, die dem Ort eingeschrieben werden, durchdringen wie auf einem Palimpsest. Gelegen zwischen den ehemaligen jüdischen Vierteln *call major* und *call menor* und dem früheren Xueta-Ghetto um die Carrer Argenteria, ist er im Sinne Aleida Assmanns traumatischer Ort, Erinnerungslandschaft und Generationenort für Xuetes und Nichtxuetes mit entsprechenden Konflikten über die (Neu-)Belegung mit Erinnerungssymbolen.

Nicht nur das Wo des Erinnerns, sondern auch an wen vorrangig erinnert werden soll, stellte ein Konfliktpotenzial dar. Ansprüche auf Parzellen der als aufteilbar gedachten Vergangenheit spiegeln das Ringen um Anerkennung und soziale Teilnahme in der Gegenwart wieder: Bei der Abstimmung über die eingereichten Entwürfe in einer öffentlichen Sitzung des Planungsgremiums stimmte der damalige Sprecher der jüdischen Gemeinde der Balearen gegen den Entwurf der Künstlergruppe um Ferran Aguiló, wurde mir von einem Teilnehmer berichtet. Ein Denkmal nur für Xuetes ohne die Berücksichtigung der Juden zu errichten sei rassistisch, so der Sprecher der Gemeinde weiter. Die ausschließlich aus Xuetes bestehende Künstlergruppe sei daher eine Gruppe von rassistischen Xuetes, schloss er. Darauf entgegnete ein anwesender Historiker trocken und vieldeutig: „Klar, Opfer werden nie an einem Tag gemacht“.[465]

4.3.5 Die Entscheidung fällt: Xuetes bauen ein Denkmal

In der Folge entschieden sich die politischen Gremien für den Entwurf der Xueta-Künstlergruppe um Ferran Aguiló, wie dieser mir in einem Interview 2008 mitteilte. „Nach und nach erschien den Politikern eine einfache Lösung angebracht, an einem Ort etwas außerhalb, wo es keine Konflikte auslöst. Und weil es Parteifreunde waren, hatten sie auf diesem Wege dann eine Lösung gefunden“, so Aguiló.[466] Der Entwurf der Künstlergruppe sah ein Denkmal außerhalb der Altstadt vor, das den verfolgten *conversos* gewidmet war. Um den Konflikten um die Altstadt aus dem Weg zu gehen, votierten die politischen Gremien, die nach der Wahl im Mai 2007 von einer sozialistischen Minderheitenregierung geführt wurden, für das am Stadtrand angesiedelte Projekt der einheimischen Künstlergruppe. Die Entscheidung macht deutlich, dass die Altstadt um die Kirche Santa Eulàlia eine Erinnerungslandschaft voller sichtbarer und verborgener Klippen ist, die die politischen Entscheidungsträger umschifften. Rechnung getragen wurde damit auch dem Festhalten der Xueta-Anwohner an ihrem Viertel als Ort des Nichterinnernwollens. Diesem Ringen der verschiedenen Akteure um Orte des Erinnerns, bei dem letztlich auch die als „aus-

[465] Interview mit dem „Teilnehmer“ am 10.12.2008.

[466] Interview mit Benjamin Klein und Ferran Aguiló am 10.12.2008.

ländisch" abgedrängte Initiative des IRCBI einheimischen Interessen unterlag, entspricht die Rahmung als Erinnerungsbühne mit wechselnden Stücken und Schauspielern mehr als der archiv- und speicherassoziierte Erinnerungsort.

Cercle de Silenci – „Kreis der Stille"

„Kreis der Stille", so heißt der Mahnmalentwurf der Künstlergruppe aus Palma, die aus Ferran Aguiló, Rafa Forteza, Mònica Fuster, Jaume Pinya, Joan Segura und dem Architekten Antoni Fortesa bestand. „Alle sind Künstler und Xuetes und wollen ein Mahnmal gegen das Vergessen errichten", wie ein Artikel der Onlinezeitung VilaWeb heraustreicht. Zitiert wird dort Ferran Aguiló:

> „Wir sind die erste Generation, die nicht stigmatisiert worden ist und vielleicht die letzte, die diejenigen, die davon direkt betroffen waren, darüber sprechen hörte. Mit diesem Projekt, ‚Kreis der Stille', wollen wir dieser Erinnerung eine Gestalt geben. Das Denkmal will eine Art Impfung sein, damit niemand mehr das Verlangen verspürt, erneut irgendwelche Menschen zu diskriminieren."[467]

Der soziale Wandel, auf den Aguiló eingeht, verweist auf den Umbruch, den Nora als Verlagerung einer mündlich getragenen Erinnerung in einen Erinnerungsort beschrieben hat. Während Nora aus seiner Fachperspektive als Historiker diesen Prozess als unidirektionalen Zerfall einer gleichsam natürlichen sozialen Ganzheit darstellt, stellt die mallorquinische Erinnerungsdebatte als empirisch begründetes Beispiel eine ambivalente Situation der Gleichzeitigkeit von Erinnerungsinteressen dar: Hier zerfällt keine Erinnerungs- und Identitätskette, im Gegenteil, sie kommt erstmals auch mit allen traumatischen Anteilen ans Licht. Xueta-Erinnerungen sollen in dem Denkmal nicht archiviert werden, sie sollen durch Reflexion und Identifikation lebendig werden und in das öffentliche Bewusstsein dringen. Ein ehemals verborgenes Band, das abzureißen droht, soll in der Öffentlichkeit neue Anknüpfungspunkte erhalten. Gleichzeitig wird versucht, das mit den Zeitzeugen schwindende Wissen und deren Erfahrung festzuhalten und sie in das kulturelle Gedächtnis einzuschreiben. Besonders die Bronzetafel zum Mahnmal (s. Anm. 481), auf der eine Synopse der Historie und die immer stärker in Vergessenheit geratenden 15 Xueta-Namen eingraviert sind, belegt den Wunsch, Kerne der Xueta-Erinnerung vor dem Vergessen zu bewahren.

Auf der Website der Xueta-Organisation Memòria del Carrer präsentiert die Gruppe ihren Entwurf für das Mahnmal.[468] Dort machen sie deutlich, dass sie über die Verfolgung der *conversos* hinaus generell auf die moralischen „Irrtümer der Men-

[467] Gonzáles, Carla. Els xuetes mallorquins: lluita contra l'oblit. Vilaweb, 26.1.2009. Online: http://www.vilaweb.cat/noticia/3439966/noticia.html, Stand 26.3.2009.

[468] Aguiló, Ferran, Rafa Forteza, Mònica Fuster, Jaume Pinya, Joan Segura, Antoni Fortesa. Proposta per un Memorial. Memòria del Carrer. Online: http//: www.memoriadelcarrer.com, Stand 21.3.2009.

schen, die zu Katastrophen führen können“, aufmerksam machen und zur Reflexion anregen wollen.[469] Der Begleittext wird dort mit einem Zitat des Schriftstellers Edmond Jabès eingeleitet, der als Jude während der Suezkrise aus seiner ägyptischen Heimat vertrieben worden war: „Der Abgrund ist das Schwindelgefühl aller Wiedergeburt.“[470]

Mit den Bildern des Abgrundes und der Wiedergeburt nehmen die Künstler Bezug auf die Gestalt des Mahnmals und seine Funktion. Die Metapher des Abgrundes steht für das Erkennen, die anschließende Sinnkrise und das Annehmen der Leerstelle Judentum in der mallorquinischen Geschichte nach der Zwangstaufe. Dem Vergessen diese Erinnerung abzuringen wird von den Planern mit dem Wunsch einer kulturellen Wiedergeburt jüdischen Lebens verknüpft. Am Ort der letzten *autos de fe* am Fuß der Burg Bellver sollte in der Parkanlage Sa Quarentena ein senkrechter Schacht in der Erde entstehen, der „Abgrund“, von dem Jabès schreibt.[471] Die kreisförmige Öffnung ist von einem breiten Ring aus Blei umgeben, in den das Zitat von Jabès in katalanischer und hebräischer Sprache graviert ist. Die Ringform wurde von kreisförmigen Schutzamuletten der jüdischen Mystik inspiriert.[472] Die Namen der in den



Abb. 22: Monica Fuster und Ferran Aguiló im Planungsprozess des Mahnmals „Kreise der Stille“, links unten das Modell (Foto: Memòria del Carrer).

[469] Ebd.

[470] Jabès 1989.

[471] Im Interview erwähnte Ferran Aguiló das Mahnmal für die nationalsozialistische Bücherverbrennung auf dem Berliner Bebel-Platz, das ihn sehr beeindruckt habe. Das Mahnmal hat der israelische Künstler Micha Ullman 1994 als unterirdischen Raum gestaltet, in dem vom Straßenniveau die leeren Regale einer Bibliothek zu sehen sind (21.7.2007).

[472] Die Inspiration für die Formensprache und die Philosophie des Mahnmals fanden die Künstler zu einem Teil in der jüdischen Mythologie und Mystik. „Kreis“ und „Stille“ sind die programmatischen Teile des Titels: Der mit magischen Worten beschriftete Kreis als apotropäisches Symbol gegen die Dämonin Lilith, die die Neugeborenen zum Bösen verführen will, ist Vorbild für den beschrifteten Bleiring. Zur „Stille“ werden verschiedene Bezüge hergestellt: Aus der jüdischen Mystik stammt die Vorstellung, dass Menschen als geistig vollständige Wesen geboren werden, mit universellem Wissen über die menschliche Natur. Kurz nach der Geburt versiegelt ihnen ein Engel die Lippen und erlegt ihnen Schweigen, „Stille“, über dieses Wissen auf. Das Leben ist die Suche nach diesem Engel, der auch mit einem Lichtstrahl verglichen wird. Bei der Suche nach der verlorenen Ganzheit, dem Engel, soll der Mensch Augen und Ohren, die der Engel nicht versiegelt hat, gebrauchen. Er soll die sinnlich fassbare Welt erforschen, um zu einer höheren Einsicht zu gelangen. In diesem Sinn verkörpert das Denkmal auch die grundlegenden Elemente der jüdischen Tradition, so die Autoren des Begleittextes: die Schrift, der Wunsch nach tieferer Einsicht und das Licht als Symbol der Erkenntnis und Heiligkeit (Aguiló, Ferran, Rafa

autos de fe Ermordeten sollen dort zu lesen sein.[473] Der gravierte Bleiring nimmt Bezug auf bleierne Grabplatten von jüdischen Begräbnissen der Spätantike, die im Binnenland Mallorcas gefunden wurden.[474] Was in der Vergangenheit andere für sie ihn diskriminatorischer Absicht taten, nehmen Xuetes nun selbstbewusst in die eigene Hand: Über die Einbindung von Symbolen der lokalen jüdischen Geschichte und des Judentums sowie der Namen der Verfolgten knüpfen sie an die ihnen entfremdeten Wurzeln an.

Mit dem „Kreis der Stille" nehmen die Künstler auf die Stille Bezug, die in ihren eigenen Familien in Hinsicht auf das Xuetasein geherrscht hat: „Zu Hause wurde über diese Sache nicht gesprochen."[475] Auch die Lücke, die die ermordeten *conversos* in ihren Familien hinterlassen haben, das Verschwinden oder Verschweigen der jüdischen Identität, wollen sie sinnlich erfahrbar machen:

> „Die Stille um die Vorfahren nach der Erfahrung des Abgrundes, […] in einem Schacht, in dem sich der Blick verliert, wo der Abgrund droht, ohne Horizont und ohne irgendeine Erklärung. Er versucht den Moment der Stille nach einer großen Tragödie zu symbolisieren. Es gibt nichts zu sagen, nichts zu denken. Nur den sich verlierenden Blick."[476]

Die Identifikation der Erfahrung der Elterngeneration mit der ihrer fernen Vorfahren macht deutlich, wie nah die ferne Vergangenheit und wie wichtig sie für aktuelle Identitätsfindung ist. Hier zeigt sich eine Generation zwischen traumatisierten Eltern und Kindern, die kaum etwas mit dem Begriff Xueta verbinden.

Bis hierhin tauchen die Künstler in ihrer Vision des Mahnmals in den Abgrund aus dem Jabès'schen Zitat und sehen gerade dort die Möglichkeit für einen Neuanfang, eine Wiedergeburt:

> „Der Schacht versucht das Licht einzufangen, er öffnet sich aus den Tiefen der Erde zum Himmel. Im Inneren bewegt sich die Erde und wirft sich auf, als wolle sie sich für die Saat bereit machen oder als suche sie eine abgeschnittene Wurzel, die zwischen den unbekannten Hoffnungen der Menschen verlorengegangen ist."[477]

Forteza, Mònica Fuster, Jaume Pinya, Joan Segura, Antoni Fortesa. Proposta per un Memorial. Memòria del Carrer. Online: http//: www.memoriadelcarrer.com, Stand 21.3.2009).

[473] Bei der Übergabe des Mahnmals an die Öffentlichkeit könnten die Namen der Verfolgten durch Bürger in das weiche Blei eingeschnitten werden, führte Ferran Aguiló seine Idee vom partizipativen Charakter des Mahnmals aus (Interview am 21.7.2007).

[474] Durán, Lourdes. Artistas contra el olvido de los „xuetas". Diario de Mallorca, 19.1.2009: 42.

[475] Aguiló, Ferran, Rafa Forteza, Mònica Fuster, Jaume Pinya, Joan Segura, Antoni Fortesa. Proposta per un Memorial. Memòria del Carrer. Online: http//: www.memoriadelcarrer.com, Stand 21.3.2009.

[476] Ebd.

[477] Ebd.

Die historischen Ereignisse erscheinen in diesem Gleichnis, als seien sie in einem Weltgedächtnis gespeichert. Der Kosmos als eine Art organisches Wesen erleidet das gleiche Schicksal wie die Menschen: Unter Schmerzen sucht er eine abgeschnittene und verlorengegangene Verbindung wiederherzustellen, um Ganzheit und Ausgeglichenheit zu erlangen. Dieses Gleichnis über entwurzelte Menschen auf der Suche haben seine Schöpfer aus der sozialen Situation der Xuetes abgeleitet:

> „Im Grunde genommen gab es für uns Xuetes auf Mallorca zwei Szenarien, die wir jetzt in uns vereint haben: das eine sah die von einem Machtapparat gesteuerte unausweichliche Ausgrenzung vor, das andere den Kampf um eine Identität, die diese Ausgrenzung nicht inkorporiert, eine nichtmarginale Identität.“[478]

Xuetasein als identifikatorische Sisyphosarbeit zwischen Opfer- und Akteuridentität: Die Arbeit am Mahnmal und seine intendierte Symbolik hat zum Ziel, im Familiengedächtnis[479] tradierte Erinnerung an Marginalisierung in ein positives Selbstbild zu integrieren. Die Projektgruppe setzt dabei auf die Anerkennung ihrer Erinnerungen durch die Mehrheitsgesellschaft. Mit der Integration der im Mahnmal festgeschriebenen Xueta-Erinnerungen in das kulturelle Gedächtnis Mallorcas wollen die Planer erreichen, Xuetasein und Alterität zu integrieren. Das Mahnmal, das dieses historische Trauma in einem geschützten Raum offenlegen soll, richtet sich daher an alle Mallorquiner:

> „Der Kreis der Stille fängt auch ein Echo ein, Schwingungen, die im Raum widerhallen wollen. […] Und wie die Schrift in dem Kreis, den die Eltern zum Schutz ihrer Kinder machten oder die Suche nach dem Engel und dem Licht, an deren Ende das allumfassende Wissen wiedererlangt wird, möchte der Kreis der Stille ein Ort sein, der das Hören und Sehen dieser Essenzen, des Lichts und des Wissens, erlaubt.“[480]

Die komplexe Verschränkung philosophischer, mystischer und biografischer Inspirationen der entwerfenden Künstler wäre für den Betrachter ohne Hintergrundwissen in der Formensprache und Symbolik des Mahnmals nicht offensichtlich. Es ist zunächst ein offenes Konzept, das über die Ansprache der Sinne zu Inspiration und Interpretation einlädt. Es zwingt dem Betrachter keine Schlüsse auf, seine Nachricht aus der Vergangenheit hört der, der sich Augen und Ohren von ihm öffnen lässt. Die offene Konzeption des Mahnmals setzt aber nicht auf Beliebigkeit. Sie ist ein Appell der Xueta-Künstler an die Empathiefähigkeit der Rezipienten. Sie werden eingeladen, sich in die möglichen Folgen sozialer Exklusion einzufühlen

---

[478] Ebd.

[479] Zu Familiengedächtnis, der Tradierung und Abwandlung von identitätsbildenen Narrationen zwischen den Generationen vgl. Welzer/Moller/Tschuggnall 2002.

[480] Aguiló, Ferran et al. Proposta per un Memorial. Memòria del Carrer. Online: http//: www.memoriadelcarrer.com, Stand 21.3.2009.

und darüber Trauer und den Verlust im kollektiven Gedächtnis von Xuetes anzuerkennen. Dies kommt in dem Text in katalanischer Sprache zum Ausdruck, der das Mahnmal in Form einer Widmungstafel begleiten sollte.[481] Die Dedikation gilt den im 17. Jahrhundert von der Inquisition verfolgten Kryptojuden und schließt die diskriminierten Xuetes mit ein. Der Text zeichnet eine kontinuierliche Linie von den Anfängen der lokalen jüdischen Geschichte bis zur Diskriminierung der Xuetes nach. Repräsentiert wird die Erinnerung an Juden, Kryptojuden und Xuetes als Personenkategorien, die über Deszendenz miteinander verbunden sind. Diese Konzipierung, die von den Altchristen mithilfe des Blutreinheitsdenkens zur sozialen Segregation angewendet wurde, wird nun selbstbewusst aufgenommen und unterminiert. Die Verfolgten werden als Mallorquiner und nicht als Fremde erinnert. Dass die Tafel in Katalanisch gehalten ist, sagt nicht zuletzt: Wir gehören alle

[481] „In Erinnerung an die Kryptojuden, die 1691 in Folge der Inquisitionsurteile auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden. Dieses Mahnmal zu Ehren der letzten Mallorquiner und Mallorquinerinnen, die aufgrund ihres Festhaltens an der jüdischen Religion im 17. Jahrhundert zum Tode verurteilt wurden, steht für die notwendige Anerkennung einer auf furchtbare Weise ausgelöschten Gruppe und ihrer zu Unrecht diskriminierten Nachkommen. Trotz der Einzigartigkeit des mallorquinischen Falls handelt es sich um eine der vielen Episoden der Verfolgung, der die europäischen Juden zum Opfer fielen und ihnen allen ist diese Würdigung gewidmet; aber vor allen Dingen ist sie ein Aufruf zum Respekt vor der Gewissensfreiheit und der Gleichheit aller Menschen. Die Geschichte der Juden auf der Insel Mallorca ist seit dem Ende des Römischen Imperiums dokumentiert, doch ist es die Zeit des Mittelalters, in der die Gemeinschaft der mallorquinischen Juden durch bedeutende Figuren aus den Bereichen Religion, Kartografie, Medizin, Astronomie und Literatur ihre größte Strahlkraft erreichte. Am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts wurden sie jedoch gezwungen, zum Christentum zu konvertieren. Seit 1435 gab es – offiziell – keine Juden mehr in Mallorca. Diejenigen, die nicht wie andere auf der Suche nach toleranteren Weltgegenden geflohen waren, vergaßen ihren Ursprung oder hielten im Geheimen an ihrem Glauben fest. Im Jahr 1488 wurde in Mallorca erneut die Inquisition eingeführt, die zum erklärten Ziel hatte, alle kryptojüdischen Konvertiten zu verfolgen. In den ersten 50 Jahren ihrer Existenz erließ sie 1799 Verurteilungen wegen jüdischer Praktiken. Davon sahen 530 die Todesstrafe vor, die effektiv in 82 Fällen vollstreckt wurde, da die Übrigen verstorben oder geflohen waren. Etwa 140 Jahre später, im Jahr 1678, verurteilte die Inquisition erneut 217 Personen als ‚Anhänger des mosaischen Glaubens', wie sie sich im Übrigen selbst definierten, zu unterschiedlichen Strafen. 13 Jahre später, zwischen Mai und Juni 1691, wurden erneut Strafen verhängt, 56 Judaisierer wurden zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt, 37 davon in persona, der Rest durch eine Puppe repräsentiert. Die Urteile wurden ganz in der Nähe dieses Ortes, in der Nähe der heutigen Plaça Gomila, vollstreckt. Dieses Ereignis durchdrang und prägte die Inselbevölkerung in so tiefgreifender Weise, dass die Nachkommen der Familien der zuletzt Verurteilten, bezeichnet als Xuetes – und erkennbar als Träger einer der folgenden Familiennamen: Aguiló, Bonnín, Cortès, Fortesa, Fuster, Martí, Miró, Picó, Pinya, Pomar, Segura, Tarongí, Valentí, Valleriola, und Valls – das Ziel einer Diskriminierung und Ausgrenzung waren, die bis in das 20. Jahrhundert hinein andauerte.
Möge sich ihr Andenken über die Tiefen der Erniedrigung erheben
Möge die Freiheit die heimatliche Erde, die ihre Geburt sah, fruchtbar machen
Möge das Zeugnis derjenigen überdauern, die lediglich sein wollten, was sie waren
Mögen sie in Frieden ruhen" (ebd.).

zum selben Volk mit einer Sprache. Auch die Verbindung mit den von Altchristen in eine Art Geiselhaft genommenen jüdischen Wurzeln wird selbst hergestellt und somit der Mechanismus der Zuweisung neutralisiert. In dieser heilenden Narration der Geschichte werden die Verfolgten und ihre heutigen Nachfahren, verbunden über die Xueta-Namen, das ewige Stigma los. Um das Stigma als Kriminelle abzuwehren, erinnern die Künstler an das kriminelle Verhalten der Inquisition. Gegen diese übermächtige Institution war Widerstand kaum möglich.

Das Mahnmal an dem traumatischen Ort zu verwirklichen, wo die Scheiterhaufen brannten, sollte die nicht enden wollende, wunde Erinnerung daran überwinden und einen Neuanfang für Xuetes und Nichtxuetes markieren. Nicht zuletzt deswegen ist es auch als virtuelle Grabstätte für die Inquisitionstoten ohne Grab zu sehen, „Mögen sie in Frieden ruhen", steht als letzter Wunsch auf der Widmungstafel. Doch kurz vor der Realisierung wurde das Projekt „Kreis der Stille" gestoppt. Ohne das posthume Begräbnis der „untoten" Opfer der Inquisition im „Kreis der Stille" werden deren Geister in der Verkörperung von Mahnmaldebatten Mallorca vermutlich noch weiterhin heimsuchen.

Absage an den „Kreis der Stille": „Lediglich eine Idee auf dem Papier"

Obwohl die politischen Gremien der Künstlergruppe für die Realisierung ihres Mahnmalentwurfs auch grünes Licht in Sachen Finanzierung gegeben hatten, passierte erst einmal gar nichts. „Seit der Zusage ist nun ein Jahr vergangen und wenn das Geld dieses Jahr nicht verwendet wird, verfällt es. Ich bin allen Leuten auf die Nerven gegangen diese Woche, aber keiner konnte mir irgendetwas dazu sagen", berichtete Ferran Aguiló im Dezember 2008 von seinen vergeblichen Ämtergängen.[482] In einem Artikel des Diario de Mallorca vom Januar 2010, der die endgültige Absage des Rates an die Mahnmalinitiative verkündet, wird von der „180-Grad-Wende der Ratsmitglieder" berichtet, die durch das „Fehlen eines Kostenvoranschlags" seitens der ausführenden Künstlergruppe und der Umstrukturierung des Haushalts aufgrund der Wirtschaftskrise verursacht worden sei.[483] Diese Begründung anzweifelnd versicherte Jaume Pinya, einer der beteiligten Künstler, dass die Errichtung des Mahnmals die 100 000 Euro, die von der Regierung zugesagt worden waren, gar nicht kosten würde. „[D]ie Kosten verringern sich durch den Beitrag der Bürger in der Projektplanungsgruppe", so Pinya in dem Artikel. Er äußert sich enttäuscht, dass das Projekt aufgrund fehlender Koordination unter den Politikern gescheitert sei und die Künstlergruppe mit keinem Wort von dem Rückzug der Zusage unterrichtet worden sei; von außerhalb der Insel seien nun viele Solidaritätsbe-

[482] Interview mit Benjamin Klein und Ferran Aguiló am 10.12.2008.

[483] Durán, Lourdes. El Consell suspende su apoyo económico al ‚Memorial' en recuerdo de los ‚xuetes'. Diario de Mallorca, 15.1.2010. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/sociedad-cultura/2010/01/15/consell-suspende-apoyo-economico-memorial-recuerdo-xuetes/537411.html, Stand 23.3.2010.

kundungen mit dem Mahnmalprojekt eingegangen, sogar Spendenangebote für die Errichtung des Mahnmals erreichten ihn. „Ich möchte nicht sterben, ohne dieses Mahnmal zu sehen“, wird ein Nachkomme von mallorquinischen Xuetes, der in Barcelona lebt, im Artikel zitiert. Laut Inselratmitglied Cosme Bonet wird nun nach kostengünstigeren Alternativen zum „Kreis der Stille“ gesucht, der nun „lediglich eine Idee auf dem Papier bleibt“, schließt der Artikel.

Ein Denkmal wurde bis heute (2015) nicht errichtet. Die verschiedenen Initiativen sind trotz abnehmender Spannung zwischen den Erinnerungskollektiven und zunehmender konstruktiver Teilnahme auch von Xuetes zwischen unterschiedlich funktionierenden kollektiven Gedächtnissen und, was die „Kreise der Stille“ angeht, vordergründig an unzähligen bürokratischen Hindernissen gescheitert. Die Absage an die Kreise der Stille findet in einen Moment statt, in dem nur noch vergleichsweise wenige Menschen die Xueta-Diskriminierung selbst erlebt haben, eine Minderheit ihrer Kinder sich dementsprechend für diese Erinnerung einsetzt, ein Großteil der Gesellschaft von diesen Themen nichts weiß und die heterogenen Erinnerungsinitiativen gegen eine zunehmende, zum Teil tourismusorientierte Kulturerbevereinnahmung des jüdischen und Xueta-Feldes, stehen. In dieser komplexen (Konkurrenz-)Situation mit einem „stillen“ Konzept Gehör zu finden, scheint schwierig zu sein. Die zunehmende Integration und Sichtbarmachung jüdischer und Xueta-Geschichte als „ungefährliches“, da gleichsam überpersönliches Kulturerbe scheint als Erinnerungsmodell allerdings eine Zukunft zu haben und nach Jan Assmann als konnektives Gedächtnis neue Erinnerungspraxen und -gruppen zu bedienen. Dass allerdings die tourismuswirtschaftliche Aneignung von jüdischer Geschichte und der Xuetes als eine Art lebendes Kulturerbe nicht spannungslos abläuft – Menschen und Leiderinnerungen lassen sich kaum vermarkten –, wird in Kap. 5.2. ausführlicher besprochen.

4.4 Erproben sozialer Beziehungen. Vom Regen in die Traufe? Identifikationsprozesse von Xuetes in der Begegnung mit etablierten jüdischen Institutionen

Die Identifikation des Einzelnen mit einer Gruppe geschieht häufig ohne größere Probleme und kaum hinterfragt. Für viele Xuetes, die sich mit ihrer schwierigen Geschichte und dem etablierten Judentum in Verbindung setzen, kommt allerdings ein reibungsvoller Prozess in Gang, in dem die Annäherung an eine Gruppe eher ständige Reflexion als Hingabe ist, eher Kompromiss als ein völliges Eintauchen. Anhand der Auseinandersetzung von Xuetes mit Institutionen des Judentums soll in diesem Kapitel der schwierige Prozess nachvollzogen werden, ihren latenten Wunsch nach einem „runderen“ Selbst durch Gruppenzugehörigkeit immanent werden zu lassen. Es wird um die israelische Organisation Shavei Israel gehen, die weltweit Menschen für das Judentum gewinnen will, und das von ihr finanzierte

jüdische Lehrhaus in Palma. Shavei Israel wird zunächst in seiner Entstehungsgeschichte und aus seiner eigenen sowie aus einer externen, kritischen Perspektive vorgestellt, um die Einbettung des Jüdischen Lehrhauses Palma in diese spezifische Institution, deren Ideologie und aufkommende Konflikte mit Xuetes nachvollziehen zu können. Das Lehrhaus existierte einige Jahre als relativ offen angelegtes Experiment und erlaubte mir daher eine weitgehende Teilnahme. Dementsprechend stehen die Prozesse im und um das Lehrhaus im Zentrum des Kapitels. In den Begegnungen der Akteure lassen sich nach und nach die Positionierungen als Xuetes, *anusim* und Vertreter des etablierten Judentums herausarbeiten, die zunächst versuchen, über das Judentum als Klammer ein Kollektiv zu formen. Die Identifikation der Akteure mit den unterschiedlichen Historien und Normen ihres Kollektivs brachte das Experiment Lehrhaus schließlich ins Wanken und zur Auflösung. Die Begegnung der Xuetes mit der jüdischen Gemeinde Mallorcas, die letztlich zu ihrem Ausweichen in das jüdische Lehrhaus führte, wird ergänzend in den Blick genommen, um den Konflikt zwischen marginalisierten und etablierten Juden deutlicher herauszuarbeiten.

Es wird sich zeigen, dass beide Institutionen, Shavei Israel und die jüdische Gemeinde Mallorcas, als Repräsentanten eines konservativen beziehungsweise orthodoxen Judentums in ihren festgefügten Strukturen und Definitionen des Judentums für explorative und selbstdefinierte Identifikationsprozesse von Xuetes nicht genügend Freiraum bieten konnten. Einige Xuetes formulierten diese Erkenntnis, die sie an die Krux der Xuetes mit der Kirche erinnerten, als das Gefühl vom Regen in die Traufe zu kommen. Für die Xuetes der untersuchten Gruppe resultierte diese Erfahrung in einer bewussteren, halb enttäuschten, halb stolzen Fortführung ihrer „überlieferten" Identifikation: In ihrem Wunsch nach Selbstbestimmung ihres Xuetaseins nicht von der Mehrheit sowohl der Juden als auch der Mallorquiner anerkannt, halten sie an ihrer Position zwischen den Stühlen fest. Obwohl die Mehrheit dort kaum einen Platz wahrnimmt, erscheint dieser zuweilen zu enge und zuweilen fast vergessene Ort für die betreffenden Xuetes als der einzige, der eigene Platz.

4.4.1 Shavei Israel: Auf der Suche nach „lost Jews"

Entstehung und Ideologie von Shavei Israel

Die Ursprünge von Shavei Israel („Die Rückkehr Israels") gehen auf die 1979 von Rabbi Eliyahu Avichail in Jerusalem gegründete religiös-messianische Organisation Amishav („Mein Volk kehrt heim") zurück. Amishav setzte sich für die Rückkehr aller Juden nach Israel ein, um das prophetisch bezeugte Kommen des jüdischen Messias zu beschleunigen.[484] Avichail trat in die ideologischen Fußstapfen Rabbi

[484] Rabbiner Avichails Suche nach den Nachfahren dieser Zehn Verlorenen Stämme wurde nach eigener Aussage von der Prophezeiung Jesajas (Kap. 11:12) motiviert, der Messias komme erst nach der Versammlung aller Teile des jüdischen Volkes in Eretz Israel (Avichail, Eliyahu. The

Zvi Yehuda Kooks, der als einer der führenden religiösen Zionisten die jüdische Einwanderung und Besiedlung Eretz Israels, das heißt des von Gott versprochenen, über die politischen Grenzen hinausgehenden Landes Israel, unterstützte.[485] Seit den 1960er-Jahren geht Avichail seinem Interesse an den biblischen Zehn Verlorenen Stämmen Israels (hebr. *aseret hashvatim*) nach.[486] Auf Reisen in Asien und Europa versuchte er, Nachweise für die Herkunft bestimmter ethnischer Gruppen (z. B. die Kuki, Mizo und Chin in Nordostindien oder die Paschtunen in Süd-/Zentralasien) aus den Reihen der verschollenen Stämme zu finden, um ihre Ansiedlung in Israel zu ermöglichen. In den 1980er-Jahren begann Eliyahu Avichail sich auch für die *anusim* und die mallorquinischen Xuetes zu engagieren.

In den 1980er-Jahren hielt sich Rabbi Avichail das erste Mal in Mallorca auf.[487] Er hatte konkrete Pläne: Ein jüdisches Kulturzentrum mit Informationen zum Holocaust und Israel sollten eine erste Annäherung der Xuetes an das Judentum ermöglichen. Religion klammerte der Rabbiner vorerst bewusst aus, „haben die Chuetas doch so viele Jahre eben wegen ihrer Religion gelitten“[488]. Vor Ort stieß er aber auf wenig Zuspruch, „alle diese Leute sind heute nicht in der Stadt“, wich ein Xueta ihm bei ersten Kontaktversuchen aus. Auch Nissan Ben Avraham, Xueta und Rabbiner in Israel, machte Avichail als Kenner der Situation vor Ort wenig Hoffnung auf große Resonanz. [489]

Elijah Project. Online: http://www.elijah-project.com/RabbiAvichail.html, Stand 24.5.2011). Die politische Brisanz der Ziele Amishavs/Shavei Israels liegt in der Anwendung des biblischen Narrativs von Eretz Israel, einem Gebiet, dass nicht nur das 1967 besetzte Westjordanland mit den biblischen Regionen Samaria und Judäa umfasst, sondern auch weitere Teile der östlichen Levante für eine jüdische Besiedlung vorsieht. Im Fall der Ansiedlung der indischen Bnei Menashe in den besetzten Gebieten änderte Shavei nach der Kritik linksgerichteter israelischer Politiker seine Siedlungspolitik und siedelte seitdem Einwanderer im israelische Kernland an (Liphshiz, Cnaan. Lost Jews group shifts focus to Galilee. Haaretz, 6.3.2009. Onlineausgabe: http://www.haaretz.com/lost-jews-group-shifts-focus-to-galilee-1.271583, Stand 11.1.2012).

[485] Zvi Yehuda Kook gründete 1974 mit einigen seiner Schüler die außerparlamentarisch politische und messianische Organisation Gusch Emunim, den „Block der Getreuen“, eine jüdische Erneuerungs- und Siedlungsbewegung. Nach Spaltungen in gewaltbereite und moderatere Fraktionen löste sich die Bewegung in den 1990er-Jahren auf, mit ihr jedoch nicht die bis heute bestehende Siedlungsproblematik (vgl. Lustick 1988).

[486] Im Buch Genesis (Kap. 29-35) werden die zwölf Söhne Jacobs als die Stammväter der zwölf Stämme des Volkes Israel angeführt. Nach der Zerstörung des Königreichs Israel 722 v. Chr. durch die Assyrer und die Verschleppung der Israeliten blieben nur zwei Stämme, Juda und Benjamin, im Land; der Rest war verschollen.

[487] Bereits in den 1960er-Jahren gab es erste Versuche der Jewish Agency, als Nachfahren von Juden aus Mallorca angesprochene Personen in Israel anzusiedeln, da durch sporadische Kontakte von Xuetes nach Israel dort der Eindruck entstanden war, Hunderte von ihnen warteten auf ihre Auswanderung. 24 Auswanderer, von denen die meisten Nichtxuetes waren, kehrten 1966 desillusioniert nach Mallorca zurück, nachdem die erwartete Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage nicht eingetreten war (Riera i Montserrat 2005: 127-137).

[488] Hirschberg, Peter. Mission to Majorca. The Jerusalem Report, 8. 11.1999.

[489] Ebd.

Shavei Israels Selbstdarstellung

2003 begann Amishav dann mit ersten konkreten Aktivitäten in Mallorca. In Zusammenarbeit mit der Gruppe ARCA-Llegat Jueu und einzelnen Xueta-Aktivisten wurde eine Konferenz organisiert, in der Amishav ihr Anliegen vortrug: „Identität ist nichts, was einfach so aus dem Nichts kommt“, referierte Vizedirektor Eliyahu Birnbaum, „sie basiert per definitionem auf einer Herkunft, sei sie historisch oder familiär. […] Unser Ziel ist es, den Nachkommen des Volkes Israel die nötige Information über jüdische Geschichte und Kultur bereitzustellen.“ Amishav komme damit einer „pschologischen Notwendigkeit nach.“[490]

Vorsitzender der Organisation, die sich aus privaten Spenden finanziert, war 2004 der Journalist Michael Freund geworden, gebürtiger US-Amerikaner und von 1996 bis 1999 stellvertretender Leiter des Büros für Kommunikation des israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanjahu.[491] Als leitender Rabbiner und Bildungsbeauftragter steht ihm Eliyahu Birnbaum zur Seite, Richter in dem für Konversionen zum Judentum zuständigen Obersten Rabbinatsgericht des Staates. Seit dem Wechsel des Vorstandes 2004 firmiert Amishav unter dem Namen Shavei Israel und hat unter der neuen Führung seine personellen und professionellen Strukturen und Aktivitäten stark erweitert. Im Lauf der folgenden Jahre kamen immer wieder Repräsentanten von Shavei nach Palma, um ihre Hilfsangebote für Xuetes auch mit politischen Entscheidungsträgern zu besprechen. 2007 begleitete Israels aschkenasischer Oberrabbiner Yona Metzger Shavei nach Mallorca, um den damaligen Präsidenten der Balearen, Jaume Matas, zu treffen. Auf der Website wird betont, dass die Arbeit der Organisation in Einklang mit rabbinischen Autoritäten in Israel und den USA einhergehe. Shavei firmiert als private und religiöse Organisation. Shaveis Arbeit mit den „lost Jews“ hat jedoch religiöse *und* politische Aspekte. Die Entscheidung, wer Jude ist, fällt ein israelischer Rabbinatsgerichtshof oder eine rabbinische Autorität. Die Entscheidung über den halachisch-jüdischen Status einer Person berührt auch ihren staatsbürgerlichen und zivilrechtlichen Status im Staat Israel.[492]

Über das Selbstverständnis Shaveis und die Aktivitäten kann man sich zunächst auf der Website und über den Newsletter, der in sechs verschiedenen Sprachen erscheint, ein Bild machen. Shavei wendet sich an alle „lost Jews“, Menschen, die durch verschiedene Umstände der jüdischen Gemeinschaft „verloren gegangen“ sind: „We believe the Jewish People is a family with links that never vanish comple-

[490] Marqués, Raquel. Toda identidad no es algo que nace del vacío. Diario de Mallorca, 25.10.2003.

[491] Liphshiz, Cnaan. Lost Jews group shifts focus to Galilee. Haaretz, 6.3.2009. Onlineausgabe: http://www.haaretz.com/lost-jews-group-shifts-focus-to-galilee-1.271583, Stand 11.1.2012.

[492] Manche religiöse und zivile Rechtsbereiche, die in anderen Staaten getrennt sind, fallen in Israel zusammen. So gibt es beispielsweise keine Zivilehe und -scheidung, beziehungsweise seit 2010 eingeschränkt nur für Bekenntnislose (s. Barzilai 2010).

tely; our endeavor is to strengthen the links wherever they may have been weakened by history, distance or social parameters.“[493]

Die Notwendigkeit zum Handeln begründet Shavei Israel auf seiner Website mit der demografischen und spirituellen Krise, die das Judentum heute durchmache.[494] Noch konkreter und emotionaler formulierte Michael Freund eines seiner Handlungsmotive vor spanischen und portugiesischen *anusim*: Es sei eine späte Rache an der Inquisition, in dem Land, in dem sie so viel Leid verursacht habe, den Nachfahren der Verfolgten zur Rückkehr zu ihren Wurzeln zu verhelfen.[495]

Es besteht der Anspruch, jeden Interessierten als Individuum wahrzunehmen: „Shavei Israel supports, guides and provides assistance for these personal journeys however varied they may be.“[496] Die spirituelle Grundlage dieser Haltung ist die Neoorthodoxie, eine im 19. Jahrhundert vom deutschen Rabbiner Samson Raphael Hirsch initiierte Bewegung gegen das zeitgleich entstehende Reformjudentum. Rabbiner Birnbaum beschrieb Shaveis Ideologie auf einem Seminar 2008 als *torah im derech eretz*, frei formuliert: ‚der Torah folgen, aber nicht abgehoben vom Alltag der Umwelt'.[497] Das bedeutet jedoch nicht, dass Torah und *halachah* für Shavei verhandelbar wären, wie weiter unten in der spannungsvollen Begegnung mit Xuetes deutlich werden wird.

Die Zielgruppen, mit denen Shavei arbeitet, sind in der ganzen Welt verstreut. In Polen sind es beispielsweise die Nachfahren von Juden, die den Holocaust überlebt und daraufhin ihre jüdische Identität, zum Teil auch vor ihren Kindern, verborgen haben. In Spanien und Portugal sind es die *anusim*, die „geheimen“ Juden Belmontes und die Xuetes in Mallorca. In China, genauer in der Stadt Kaifeng an der früheren Seidenstraße, leben seit mehr als 1000 Jahren Juden. Die Nachfahren dieser jüdischen Gemeinschaft haben im 19. Jahrhundert ihre jüdische Identität nach und nach aufgegeben. In Recife und im Amazonasbecken von Brasilien leben ebenfalls Nachfahren assimilierter Juden. Während des Kautschukbooms eingewanderte marokkanische Juden heirateten in lokale Familien ein. Eine weitere Gruppe stellen die Nachfahren von in der Vergangenheit zum Judentum konvertierter Gruppen dar, deren halachisch-jüdischer Status heute unklar ist. So ist Shavei Israel in Russland bei den sogenannten Sobotniks („die den Schabbat einhalten“), in Italien im

[493] Shavei Israel. Our goals. Online: http://www.shavei.org/en/Pages.aspx?Name=Our+Goals, Stand 14.9.2010.

[494] Ebd.

[495] Freund 2008, s. unter „Andere mündliche Quellen“ im Quellenverzeichnis.

[496] Shavei Israel. Our goals. Online: http://www.shavei.org/en/Pages.aspx?Name=Our+Goals, Stand 14.9.2010.

[497] Feldforschungstagebuch vom 4.-6.4.2008. Während meiner Teilnahme an dem Shavei-Seminar wurde der fromme und pädagogische Charakter der Veranstaltung rasch deutlich: Sowohl die Veranstalter als auch die Teilnehmer hielten die religionsgesetzlichen Regeln wie z. B. das Verbot am Schabbat zu Schreiben, Fotografieren, Rauchen etc. mit großer Umsicht ein. Das stellte für mich eine erkenntisreiche Erfahrung und eine Herausforderung für die Anwendung ethnografische Methoden dar.

Dorf San Nicandro und in Peru bei den sogenannten Inka-Juden, einer Gruppe indigener Konvertiten, aktiv. Die Bnei Menashe in Nordostindien, (Kuki, Mizo und Chin), deren Identifikation mit den Nachfahren des „verlorenen Stammes Manasse“ in den 1950er-Jahren durch das Zusammenspiel indigener Abstammungsmythen und der Pfingstkirchen einsetzte, sind zur Zeit die Gruppe, mit der Shavei Israel am aktivsten kooperiert.[498] Seitdem sind etwa 1700 Bnei Menashe nach Israel ausgewandert. Sie leben heute in den Siedlungen Kiryat Arba bei Hebron und Beit El bei Ramallah.

Um die verschiedenen Gruppen vor Ort erreichen zu können, sendet Shavei Israel Rabbiner und Bildungsbeauftrage aus. Vor Ort werden Bildungsprogramme angeboten, die einen profunden Einblick in jüdische Geschichte und Religion und eine Vorbereitung auf die spätere Konversion bieten sollen.[499] Mit diesem Ziel werden auch jährlich Seminare an unterschiedlichen Orten angeboten, die neben dem Lernen die Möglichkeit bieten, jüdische Gemeinschaft, Rituale und Zusammengehörigkeit zu erleben. Für diejenigen „lost Jews“, die sich keiner Gruppe um einen Rabbiner anschließen können oder wollen, werden Foren im Internet angeboten. Neben den regelmäßigen Newsletters publiziert Shavei Israel auch Handbücher für Kinder und Erwachsene zur jüdischen Praxis von den Hohen Feiertagen bis zur koscheren Küche sowie Monografien zu diversen jüdischen Themen in Spanisch, Portugiesisch, Polnisch, Jiddisch und Mizo. In Israel können „lost Jews“, die sich dauerhaft ansiedeln wollen, neben spiritueller von Shavei auch praktische Unterstützung in Form von Krediten, Arbeitsvermittlung und gemeinsamen Freizeitunternehmungen erwarten.

Als institutionellen Rahmen für Konversionsanwärter hat Shavei Israel in Jerusalem das Lehrhaus Machon Miriam geschaffen, wo sich *anusim* aus dem spanisch- und portugiesischsprachigen Raum auf die vom Oberrabbinat in Israel vorgenomme Konversion vorbereiten. Direktorin und Koordinatorin des Programms ist Renana Birnbaum, Literaturwissenschaftlerin und Ehefrau von Rabbiner Birnbaum. Sie bereitet darüber hinaus die Ehefrauen der Shavei-Rabbiner auf die Arbeit in den verschiedenen Gruppen von „lost Jews“ im Ausland vor.

Kritische Stimmen zu Shavei Israel

Diese einführende Darstellung Shaveis bezog sich fast ausschließlich auf die Selbstdarstellung der Organisation oder Berichte in auflagenstarken konservativen Zeitungen wie der Jerusalem Post, einer deren Kolumnisten Shavei-Direktor Michael Freund ist. Die Kritik an Shavei Israel thematisiert verschiedene Punkte, besonders die *aliyah* (Einwanderung) der indischen Bnei Mennashe. Die Ansiedlung der zur Einwanderung zugelassenen indischen Bnei Menashe wurde hauptsächlich

[498] Weil 1997.

[499] Shavei Israel. Activities. Online: http://www.shavei.org//en/Pages.aspx?Name=Activities, Stand 1.9.2010.

in jüdischen Siedlungen in der Westbank und im bis 2007 von Israel besetzten Gazastreifen vorgenommen. Die israelische Organisation Peace Now (Schalom Achschav) kritisierte, die „Rekrutierung weit entferneter Gruppen mit fragwürdiger jüdischer Identität ist Teil der Bemühungen, die Zahl der Siedler zu erhöhen und die jüdische Bevölkerung im Vergleich zu den Arabern anwachsen zu lassen“[500]. Nicht nur die Instrumentalisierung der Einwanderer in der Siedlungspolitik stand in der Kritik, sondern auch die jüdische Identitätspolitik des Rabbinats warf Fragen auf. 2005 bereitete der sefardische Oberrabbiner von Israel, Shlomo Amar, mit seiner Entscheidung, die Bnei Menashe als Juden anzuerkennen, die Emigration der verbliebenen Mitglieder der Gruppe vor.[501]

Vor der rabbinischen Entscheidung stand allerdings eine Abstammungsüberprüfung an. Und diese stütze sich auf ganz und gar naturwissenschaftliche Annahmen. Es wurden DNA-Proben von Kuki, Mizo und Chin entnommen und auf Muster untersucht, die Genomteilen von Populationen aus dem Nahen Osten gleichen. Humangenetiker vom National DNA Analysis Center in Kolkata/Indien kamen zu dem Ergebnis: „The mitochondrial DNA sequence analyses however revealed traces of genetic relatedness between the Jewish ancestry claimant Mizoram tribes and Near Eastern lineages.“[502] Solche Ergebnisse als Beweis für die ethnische und kulturelle Identität einer Gruppe zu sehen, sei schlichtweg unzulässig, so der Historiker Shlomo Sand in „Invention of the Jewish People“; es gebe keine jüdische „nation-race“, diese sei ein Konstrukt, das sich neuerdings auch der Populationsgenetik bediene.[503] Die Sozialanthropologin Susan Martha Kahn kritisiert, die Identifizierung bestimmter Gene als jüdisch sei ein konzeptueller Fehler: „[...] population genetics deal with statistical probabilities of genetic relatedness among groups of people, not with genetic tests that prove the religious or ethnic identity of an individual person.“[504] Obwohl naturwissenschaftliche Erkenntnisse selten zu den Iden-

---

[500] Myre, Greg. „Lost Tribe“ finds itself on front lines of Middleeast conflict. The New York Times, 22.12.2003. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2003/12/22/world/lost-tribe-finds-itself-on-front-lines-of-mideast-conflict.html?pagewanted=all&src=pm, Stand 11.1.2012.

[501] Ronen, Gil. More than 200 Bnei Menashe arriving in Israel. Israel National News, 24.08.2007. Online: http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/123481, Stand 19.08.2009. Aufgrund von Spannungen zwischen Indien und Israel wegen der Auswanderung der Bnei Menashe wurde diese 2006 von der Regierung Olmert gestoppt. 2011 stand die aliyah der restlichen 7200 Bnei Menashe unter der konservativen Regierung Netanya kurz bevor; Shavei-Direktor Michael Freund, ehemaliger Kommunikationsbürochef von Netanjahu, erwarte „endlich den historischen Durchbruch“, so die Jerusalem Post (Lefkovits, Etgar. Government set to finalize Bnei Menashe aliyah. Jerusalem Post, 27.9.2011. Onlineausgabe: http://www.jpost.com/JewishWorld/JewishNews/Article.aspx?id=239681, Stand 25.1.2012).

[502] Bhaswar, M., T. Sitalaximi, R. Trivedi and V.K. Kashyap. Tracking the genetic imprints of lost Jewish tribes among the gene pool of Kuki-Chin-Mizo population of India. National DNA Analysis Center. Central Forensic Science Laboratory, Kolkata, 2004. Online: http://genomebiology.com/content/pdf/gb-2004-6-1-p1.pdf, Stand 25.1.2012.

[503] Sand 2009: 259.

[504] Kahn 2010: 16.

tifikationsressourcen streng religiöser Gruppen zählen, wie beispielsweise die Kluft zwischen Evolutionsbiologen und evangelikalen Kreationisten verdeutlicht, passt der vom Rabbinat ausgehende DNA-Test in den konservativ-jüdischen Diskurs um Abstammung als Bedingung für Identität: „verwandte", mütterlich vererbte DNA als aktualisierte Chiffre der Geburt von einer jüdischen Mutter. Die zunächst fremden Kuki und Mizo können über diese Abstammungsrhetorik gleichsam in einen jüdischen Nationalkörper integriert werden. Um die spirituelle Jüdischkeit zu garantieren, müssen sie sich darüber hinaus einer orthodoxen Konversion unterziehen. DNA-Tests sind immer dann eine Identitätsressource, wenn es um Personen an den Grenzen zum Judentum geht. Als Option werden sie auch von Personen gewählt, die sich als Nachfahren von *conversos* sehen, aber um eine Anerkennung als Juden kämpfen müssen, wie Beispiele aus dem Südwesten der USA oder auch aus der vorliegenden Arbeit zeigen (s. Kap. 4.4.).[505]

Aus den Reihen progressiver Juden kamen Vorwürfe, Shavei habe generell eine zu enge Auffassung von Jüdischkeit. David Ramírez, der sich im Blog-Portal JVOICES als unabhängiger Forscher zu sefardischer Geschichte beschreibt, kritisiert Shaveis Aktivität dementsprechend als „Freund's business of farming Jews".[506] Die Organisation lege die *halachah* ihrem Vorhaben entsprechend aus, israeltreue Konvertiten ins Land zu bringen und missachte historische halachische Kommentare sefardischer Rabbiner, die besagen, dass *anusim* trotz Zwangskonversion immer noch Juden seien. Weder die von Shavei geforderte und durchgeführte Konversion noch eine Rückkehr (*teschuvah*) mit ritueller Waschung (*tevilah*) seien daher nötig, so Ramírez. Darüber hinaus spalte die Organisation durch ihre hierarchischen und klerikal geprägten Strukturen lokale Gemeinschaften: Beispielsweise sei die einzigartige, historisch gewachsene kryptojüdische Gemeinschaft von Belmonte/Portugal in verschiedene Fraktionen zerfallen, da die lokale Definition von Jüdischkeit nicht als solche von Shavei anerkannt worden war. Es bildeten sich Anhänger und Kritiker von Shavei, kritisiert Ramírez. Michael Freund, Direktor von Shavei, verneinte in einer Antwort an Ramírez den *anusim* „irgendeine Agenda oder Glaubensrichtung aufzwingen zu wollen. […] wir wollen ihren Bedürfnissen, die sie selbst definieren, entgegenkommen". Er distanzierte sich von Ramírez' Kritik als „unjüdisch".[507]

[505] Freedman 2010.

[506] Ramírez, David. Freund's business of farming Jews. Onlineplattform JVoices, 29.3.2009. Online: http://jvoices.com/2009/03/23/freunds-business-of-farming-jews/, Stand 30.6.2009.

[507] Freund, Michael. Can David Ramírez let go of his hate? Onlineplattform JVoices, 24.4.2009. Online: http://jvoices.com/2009/04/24/freund-and-ramirez-respond/, Stand 1.7.2009.

4.4.2 Das Jüdische Lehrhaus Rafel Valls, von einer Community of Practice zur Community of Too Different Practices

Entstehung und Visionen

Die folgenden Erörterungen zum jüdischen Lehrhaus[508] in Palma bilden den Fokus dieses Kapitels auf die Identifikationsprozesse von Xuetes in Bezug auf Institutionen des Judentums. Das Lehrhaus bestand nur wenige Jahre, von 2005 bis 2008, als eine Art Experiment von Xuetes, weiteren Interessierten am Judentum und Shavei Israel, das laut den Beteiligten über Jahrhunderte verschüttete mallorquinische Judentum wiederzubeleben. Bis zur Auflösung des Lehrhauses 2008 habe ich die Aktivitäten etwa eineinhalb Jahre begleitet.

Auf das Lehrhaus bin ich Anfang 2007 während meiner ersten Wochen in Palma eher zufällig bei einem Spaziergang durch die Altstadt gestoßen. In der Nähe meiner Wohnung im ehemaligen Xueta-Ghetto passierte ich eine kleine Gasse, die ziemlich heruntergekommen war. Dieser Bereich zwischen den Vierteln Sindicato und Gerreria war noch nicht von der stark fortschreitenden Gentrifizierung des historischen Zentrums erfasst worden, die auch das ehemalige Xueta-Ghetto um die Carrer Argenteria stark verändert hatte.[509] An einem Haus der schummerigen Gasse machte ich überrascht ein Schild mit dem hebräischen Schriftzug Shavei Israel (שבי ישראל) aus. Während der Explorationsphase bin ich weder im Internet noch durch Interviewpartner oder in der jüdischen Gemeinde auf die Existenz dieser jüdischen Einrichtung gestoßen. Erst im Laufe weiterer Kontakte, speziell über ein Interview mit dem Rabbiner der jüdischen Gemeinde Mallorcas, Shaul F., bekam ich nähere Informationen zu jener Einrichtung, die sich hinter dem hebräischen

[508] Der Name der eingetragenen Körperschaft lautete „Institut de la Memòria Jueva“, was annähernd als „Institut für jüdisches Erinnern“ übersetzt werden kann. Im Inneren des Lehrhauses hing eine steinerne Tafel über der Tür, auf der in Hebräisch *bet midrasch Rafel Valls*, „Lehrhaus Rafel Valls“, geschrieben stand. Die rechtliche Anerkennung dieser Bezeichnung, die sich auf einen historischen religiösen Führer jüdischer Xuetes bezieht und von den Mitgliedern gewünscht worden war, wurde von den Behörden nicht gestattet. In der Folge werde ich vom Jüdischen Lehrhaus oder Lehrhaus Rafel Valls sprechen, um den Sprachgebrauch der Mitglieder, die meist vom Zentrum (*centro*) sprachen, etwas zu präzisieren.

[509] Einen Einblick in die Transformation der Altstadt konnte ich während der Forschung gewinnen: Die Silberschmieden der alteingesesssenen Xueta-Familien in der Carrer Argenteria weichen zunehmend Cafés und Souvenierläden. Ein Teil der Häuser in diesem Bereich ist nach wie vor im Familienbesitz, die Jüngeren wohnen jedoch meist außerhalb, nur einige Ältere wohnen noch in ihren Elternhäusern. Die ökonomischen Hotspots verlagerten sich mit dem Einsetzen des Massentourismus aus der Altstadt an andere Orte. Diese verfiel zunehmend, und wer es sich leisten konnte, zog fort. Die ab den 1990er-Jahren nach und nach sanierten Häuser erzielen nun hohe Preise bei Verkauf oder Vermietung. Die Migranten, die in den 1960er-Jahren vom spanischen Festland in die billigen Altstadtwohnungen Palmas zogen, machen zunehmend zahlungskräftigeren „Luxus“-Migranten Platz, die mit einer Vorliebe für „authentische“ mediterrane Kultur zur Aufwertung der Altstadt beigetragen haben.

Türschild in der Carrer Pes de Farina verbarg. Dass Informationen und Zugang zum Lehrhaus, das in der Stadttopografie ziemlich marginal angesiedelt war, über ein Mitgliedernetzwerk funktionierte, verstärkte bei mir den Eindruck, es gehe der Einrichtung kaum um Statusdemonstration und völlige Öffnung nach außen. Wie sich später herausstellte, gab es zwar seitens Shavei Israels als Betreiber Pläne, das Lehrhaus für Besucher und Touristen zu öffnen – im Erdgeschoss befand sich eine Ausstellung mit Informationstafeln zur jüdischen und Xueta-Geschichte –, es blieb aber ein Ort, an dem man unter sich blieb. Die vorsichtige Annäherung von Xuetes an die Jahrhunderte dauernde Schmähung als Juden erlaubte kein so radikales Outing, wie Shavei es sich als international für das Judentum werbende Organisation mit einem offenen Zentrum zunächst vorgestellt hatte.

Wie sich während des Interviews mit Rabbiner F. herausstellte, war er der Leiter des jüdischen Lehrhauses. Gegen meine Anfrage, ob ich nicht mal vorbeikommen könne, hatte er nichts einzuwenden. Der experimentelle Charakter des Lehrhauses mit seiner heterogen zusammengesetzten Gruppe machte meine Einbindung einfacher. Anknüpfungspunkte waren schnell gefunden: Ich brachte ein paar Grundkenntnisse im Hebräischen und Interesse am mallorquinischen Judentum mit, die Teilnehmer waren ihrerseits sehr an Ausführungen zu jüdischer Geschichte und Gegenwart in Deutschland interessiert. Bis zur Schließung des Lehrhauses 2008 kam ich dann regelmäßig zu den wöchentlichen Lehrstunden und konnte darüber tiefer in das Netzwerk jüdischer Aktivitäten, auch über das Lehrhaus hinaus, einsteigen.

Seit der Jahrtausendwende bestanden engere Kontakte Shaveis, damals Amishav, zu Xueta-Aktivisten in Mallorca. 2003 kam im Rahmen des Gesandtenprogramms von Shavei der aus Schweden stammende Rabbiner Shaul F. nach Mallorca. Er betreute als Gemeinderabbiner die dortige jüdische Gemeinde Mallorcas beziehungsweise der Balearen (Comunitat Israelita de les Illes Balears). Seine Hauptaufgabe war allerdings, interessierte Xuetes an das Judentum heranzuführen. Rabbiner F. beschrieb es folgendermaßen: „Meine Aufgabe ist –, ich bin wie eine – …embassador … Botschafter für Judentum. [...] Also ich will informieren jeden in dieser Gruppe, Nachkommen von Juden, die es interessiert, zu, zu, lernen mehr zu ihren Wurzeln.“[510] Aufgrund von Spannungen zwischen der jüdischen Gemeinde, dem Rabbiner und einer Gruppe interessierter Xuetes, die sich mehr und mehr der Gemeinde angenähert hatten, kam es 2005 zur Gründung einer separaten Gruppe; auf diesen Ausgliederungsprozess komme ich weiter unten zu sprechen.

Kurz nach ihrer Distanzierung von der Gemeinde mietete diese Gruppe eigene Räumlichkeiten an, die sie nach ihren Vorstellungen ausgestalteten. In der Eingangshalle, von der eine Küche, Lagerräume und ein Mezzanin abgetrennt waren, befanden sich inhaltlich und grafisch professionell erarbeitete Informationstafeln

---

[510] Interview mit Rabbiner Shaul F. am 17.4.2007. Rabbiner F. hat vier Jahre in der jüdischen Gemeinde in München gearbeitet. Unser Gespräch führten wir auf seinen Vorschlag hin auf Deutsch.



Abb. 23: Jüdisches Lehrhaus ‚Rafel Valls'. Schautisch unter dem sefardischen *chamsa*-Schutzsymbol zur Demonstration jüdischer Feiertagskultur anlässlich des Europäischen Tages der Jüdischen Kultur 2007 (Foto: C. R.).

zu Mallorcas jüdischer und Xueta-Geschichte. Auf den Informationstafeln wurde die Geschichte von den spätantiken mallorquinischen Juden über die *conversos* bis zu den Xuetes als eine kontinuierliche jüdische Geschichte erzählt. Im ganzen Lehrhaus verteilt waren kleinere jüdische Symbole, die – einer nichtjüdischen Allgemeinheit kaum bekannt – den jüdischen Charakter der Einrichtung für Eingeweihte deutlich machten.[511] Vom Deckenleuchter in der Halle hingen jüdische Glückssymbole aus Messing. Besonders auffällig war die große, goldschimmernde *chamsa*, ein ebenfalls aus Messing getriebenes Handsymbol. Das Symbol stammt aus dem islamischen Kulturbereich, wo es „die Hand Fatimas" genannt wird und den Bösen Blick abwehrt. Es wird besonders von sefardischen Juden, deren kulturelle Identifikationen über Jahrhunderte in islamischen Gesellschaften Nordafrikas und des Balkans stattgefunden haben, als Ausdruck ihres Sefardentums – in Abgrenzung zu den kulturell mitteleuropäisch orientierten Aschkenasen – verwendet. Die schimmernde *chamsa* im Lehrhaus steht

[511] Das allseits bekannte Symbol des Judentums, der Davidstern, war nicht prominent zu sehen und auch im Schild an der Hausfront nur als stilisiertes Logo auf den zweiten Blick zu erkennen. Vor dem Hintergrund von altem und neuem Antisemitismus in Spanien erscheint diese Zurückhaltung mit eindeutigen Symbolen als Vorsichtsmaßnahme naheliegend. Auf der Website des Lehrhauses als quasi überpersönlicher öffentlicher Raum hat Rabbiner F. deutlicher „Farbe bekannt" (Institut Rafel Valls. Online: http://www.palF.tripod.com/photo.html, Stand 24.5.2008). Auf einem Foto der Kathedrale hat er in deren Rundfenster den darin, wenn man will, sichtbaren Davidstern durch Bildbearbeitung hervorgehoben.

als erster Hinweis in einer noch folgenden Kette von Symbolen, dass Judentum für Xuetes am ehesten sefardisches Judentum sein kann. In ihren Augen kommt es dem Teil ihrer mallorquinischen Kultur am nächsten, der ihnen vor Jahrhunderten geraubt worden war. Am Aufgang zum Mezzanin wurde bei der Einweihung des Lehrhauses in Einklang mit dem Religionsgesetz eine *mesusah* befestigt, eine Kapsel mit dem Haussegen. Das Berühren der Kapsel, wie es fromme Juden beim Betreten eines Raumes tun, ist mir bei den Mitgliedern nicht aufgefallen. Praktizierte Identifikation mit jüdischen Religionsgesetzen fand stärker in Bereichen wie z. B. koscherer Essenzubereitung und den jüdischen Jahreskreisfesten im Lehrhaus statt.

Im Mezzanin befand sich ein Versammlungsraum, in dem die Lehrstunden und Feiern stattfanden. Er verfügte über ein Bücherregal mit Talmudausgaben, Gebetbüchern und einen Torahschrein. Die Torah hatte ein Mitglied der Gruppe gestiftet. Die hebräische Widmung auf dem Samtmantel der handgeschriebenen und dementsprechend teuren Pergamentrolle lautete: „In ewiger Erinnerung an die Opfer der Inquisition, die ihr Leben zur Heiligung des Namens Gottes hingegeben haben.“[512] Mit der Torahrolle wurde dem Raum eine synagogale Funktion zugedacht. Die Widmung der Torah schuf für die Mitglieder die Möglichkeit, die universelle Weltreligion Judentum, wie sie Shavei vertritt, nach ihrem Bedürfnis auszudeuten und sich anzueignen, nämlich eine von der Inquisition geschlagene, schwärende Wunde endlich zu heilen. Als zentrales Heiligtum des Judentums wurde die Torah in einem Schrein mit Samtvorhang verwahrt, der mit den Löwensymbolen des Stammes Juda und Davidsternen verziert war.[513] Eine rituelle Verwendung habe ich während meiner Zeit im Lehrhaus nicht beobachtet. Ein möglicher Schluss aus dieser eher auratischen als praktischen Aneignung der Torah ist die tastende und vorsichtige Natur der Identifikation mit dem Judentum, vor allem durch die Xueta-Mitglieder. Für das Lesen und Verstehen der Torah fehlten allen Teilnehmern noch die nötigen Hebräischkenntnisse. Darüber hinaus impliziert die Lesung, sich an die Gottesdienstordnung[514] halten zu müssen und den religiösen Gesetzen, die in der

[512] לזכר עולם לקרבנות האינקוויזיציה אשר ניספו על קידוש ה׳

[513] In der oberen Hälfte des Samtvorhangs war mit goldenen hebräischen Buchstaben folgender Satz aufgestickt: כי מציון תצא תורה ודבר ה׳ מירושלים, „Denn aus Zion kommt die Torah und das Wort des Herrn aus Jerusalem“. Dieser religiösen Weisung entspricht Shaveis Vision und Praxis jüdischer Identifikation und Religion, die sich mit dem als mallorquinisch verwurzelt empfundenen und selbstbestimmten Judentum der Xuetes im Lehrhaus nicht selten rieb.

[514] Die öffentliche Lesung der Torah erfolgt in den jüdischen Gemeinden nur an bestimmten Tagen im Rahmen des Gottesdienstes (Montag, Donnerstag und zweimal am Samstag) und benötigt ein Quorum (*minjan*) von mindestens zehn religionsmündigen, das heißt über 13 Jahre alten Personen. Im orthodoxen Judentum zählen hierzu ausschließlich Männer. Aus der Perspektive dieser religionsgesetzlichen Bestimmungen erscheint der Status quo im Lehrhaus als eine ungeregelte Grauzone, standen doch weder genügend Männer für das Quorum bereit, noch waren diese halachische Juden. Und in welcher Position stehen die Frauen im Lehrhaus – das sind Fragen, die während meiner Teilnahme nicht gemeinsam mit dem leitenden Rabbiner diskutiert wurden und experimentelle, neue Gottesdienstpraxen gar nicht erst aufkommen ließen. Im Gegensatz dazu wurden die Jahreskreisfeste, wie später im Kapitel beschrieben, im Lehrhaus

Torah niedergeschrieben sind, vis-à-vis zu begegnen – für die über Generationen von der religiösen Institution Kirche gemaßregelten Xuetes keine Tätigkeit, die frei von beunruhigenden Assoziationen wäre. Die hier angedeutete ambivalente Haltung zu einem sich als gegeben verstehenden orthodoxen Judentum charakterisierte besonders die Xueta-Mitglieder des Lehrhauses und prägte die Entwicklung der Einrichtung als zeitlich begrenztes Experiment entscheidend mit.

Einige orientierende Angaben zu den Mitgliedern des Lehrhauses: Die Zusammensetzung der Gruppe, die ich begleitet habe, war recht heterogen. Von etwa 15 bis 20 ständigen Teilnehmern war knapp ein Drittel Xuetes, die alle in Mallorca geboren und aufgewachsen waren. Etwas mehr als die Hälfte der Gruppe bestand aus Frauen. Das Alter der Teilnehmer lag zwischen 40 und 55 Jahren. Die Nichtxueta-Mitglieder stammten fast ausschließlich vom spanischen Festland oder aus Lateinamerika, lebten aber bereits längere Zeit, teils seit Jahrzehnten, in Mallorca. Einige Nichtxuetes führten ihr Interesse am Judentum auf eine jüdische Abstammung zurück: einige von ihnen nahmen aufgrund von Familienerzählungen und -praktiken (z. B. spezielle Essensgewohnheiten) eine jüdische Abstammung von sefardischen *conversos* an, eine andere Teilnehmerin bezog sich auf ihre aschkenasisch-jüdische Großmutter. Andere Nichtxuetes bezogen sich auf ein philosemitisches Interesse. Während keiner der Xuetes ein Interesse an einer formellen Konversion äußerte, war einer der Nichtxuetes bereits konvertiert und fünf weitere hatten dies ebenfalls vor.[515] Umgangs- und Lehrsprache im Lehrhaus war Spanisch, der Muttersprache aller Teilnehmer außer der Xuetes, die außerhalb der Lehrstunden und unter sich Mallorquinisch sprachen.

Unterstützt durch eine Reihe Interviewaussagen von Xuetes, wonach die Generation der älteren Xuetes selbst zu betroffen von Diskriminierung war und die jüngere zu weit von der Thematik entfernt ist, kann diese mittlere Generation von Xuetes als Hauptakteure im Redefinitionsprozess der Xueta-Kategorie angesprochen werden. Sie haben den raschen gesellschaftlichen Wandel von ausklingender Diskriminierung hin zu einer fast vergessenen Kategorie miterlebt und versuchen dieser biografischen Herausforderung nun zu begegnen. Das Absterben des sozialen „Korsetts", wie es ein Gesprächspartner formulierte, bedeutete mehr Selbstbestimmung für die ehemals als Xuetes ghettoisierten Personen, wurde aber auch von der Ahnung einer irgendwie andersartigen Herkunft und dem Interesse an Klärung

ausgiebig gemeinsam gefeiert. In diesen unterschiedlichen Praxen kommt dem Gottesdienst und der Torah, als Zentrum in einem Modell konzentrischer Kreise, eine zentrale identifikatorische Eigenschaft zu: Sie stellen die Grenze dar, an der Xuetes als nicht vollgültige, das heißt letztlich nicht jüdische Sympathisanten zurückstehen müssen und als Folge alternative Identifikationen als jüdische Xuetes nach sich zieht. Zu dieser Problematik der Grenzziehung um Gottesdienst und Torah siehe auch den Abschnitt zur jüdischen Gemeinde am Ende dieses Kapitels.

515 2012 waren zwei dieser Kandidaten konvertiert. Durch den Erlass des Rabbiners Karelitz in Bnei Brak von 2011, dass (matrilineare) Xuetes Juden seien, begannen auch einige Xuetes formell zum Judentum zurückzukehren. Durch den Erlass entfiel allerdings die von ihnen als Zumutung empfundene Konversion. Zu dieser aktuellen Dynamik s. Kap. 5.1.

und Orientierung derselben begleitet.[516] Das Interesse an dem Komplex Xueta- und Judentum stellt die gemeinsame Basis dar, über der sich dann das Lehrhaus formte. Als Interessen- und Praxisgemeinschaft, oder mit Etienne Wenger als Community of Practice beziehungsweise mit Jane Jacobs als Community of Interest, funktionierte das Lehrhaus so lange, bis die Basis aufgrund sich ausdifferenzierender Interessen und Praktiken auflöste: „[T]oo different pratices and interests don‘t make community“[517].

Das Hilfsangebot Shaveis, besonders in Gestalt des jüdischen Lehrhauses, kam dem Bedürfnis einer kleinen Zahl Xuetes entgegen, ihr komplexes Selbstbild über eine Annäherung an das Judentum zu klären[518]. Esteban B., Berufssoldat aus Palma, fasste einige biografische Momente, die ihn zur Mitgründung des Lehrhauses anregten, zusammen:

> „Schon immer hat mich… hat mich… das interessiert. Es [Xueta] blieb [zunächst] ein bloßes Wort. Nicht mal ich wusste irgendwas, weder über jüdische Kultur noch Religion. Nicht mal der, der mich als Xueta beschimpft, hat

[516] Interview mit Ferran Aguiló am 21.7.2007.

[517] Wenger 1998, Jacobs 1970.

[518] Die Gruppe beabsichtigte, sich unter der Bezeichnung Institut Rafel Valls, benannt nach dem von der Inquisition 1691 ermordeten Rabbiner der Kryptojuden, als rechtliche Körperschaft eintragen zu lassen. Über diese Xueta-Identifikationsfigur hoffte man einen Weg als Gruppe für die ganz unterschiedlichen Mitglieder zu markieren. Diesen Antrag lehnte die Verwaltung der Inselregierung (*conselleria*) mit der Begründung ab, dass nur mit der Zustimmung aller direkten Nachfahren des Ermordeten sein Name verwendet werden dürfe. Diese Haltung wurde von den Xueta-Mitgliedern als zynisch und ignorant empfunden, als wollten sich andere *ihrer* Vergangenheit bemächtigen. Die Einschaltung eines Anwalts wurde erwogen, aber als zu aufreibend verworfen. Die Blockadehaltung der Behörde, hinter der sie einen latenten Antisemitismus vermuteten, zog Ärger und Ohnmachtsgefühle nach sich, die sich in etwa so paraphrasieren lassen: „Hatten nicht die offiziellen Stellen vor 300 Jahren versucht, unsere Vorfahren zu beseitigen? Und jetzt sollen wir, die überlebenden Nachfahren der Verfolgten – wie sollen überhaupt alle Betreffenden gefunden werden? – gegeneinander ausgespielt werden? Darüber hinaus wurde uns über Generationen die jüdische Abstammung unter die Nase gerieben und jetzt, wo wir diese mit Stolz anerkennen, wird sie von den Nachfahren der Verfolger angezweifelt? Dann bleiben wir beim alten Namen Institut de la Memòria Jueva und machen trotzdem weiter.“ Aus einer machtvollen Position in der bürokratischen Struktur ergeht eine juristische Erfassung und Aneignung der Identifikationsressource Deszendenz der Lehrhausgruppe. Dieser Vorgang erscheint den Mitgliedern weder als rein juristisches Problem noch als etwas Neues, sie beziehen ihn auf ihr Xuetasein. Dahingehend steht er als weiteres Beispiel in der langen Reihe von Grenzziehungprozessen zwischen Nichtxuetes und Xuetes, in denen Macht und Ohnmacht sowie genealogisches Denken gegeneinander ausgespielt werden. Die im Lehrhaus aktive Xueta-Generation sieht sich allerdings in vielen Bereichen der heutigen demokratischen Gesellschaft verankert, Xuetasein ist nur ein Aspekt unter vielen weiteren: Es werden alternative Haltungen zu dem von Eltern und Großeltern bekannten Ohmachtsgefühl möglich. Sie entschieden sich, auch ohne offizielle Anerkennung ihres Lehrhauspatrons das Lehrhaus weiter voranzutreiben. (Feldforschungstagebuch 19.7.2007, S. 54; Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 21.10.2007).

eine Idee, was jüdische Kultur heute überhaupt ist. Ich sage jetzt ‚jüdische Kultur', aber ich weiß, dass im Judentum, dass da Kultur und Religion ziemlich eng zusammengehen. Ich verstehe nicht, warum man das trennt. Also, als ich klein war, haben sie mir ‚Xueta!' hinterhergerufen, haben mich richtig fertiggemacht, und ich wusste nicht warum. Und dann habe ich gelesen und gemerkt, dass wir irgendwas besonderes sind, das sich über die Jahrhunderte erhalten hat, wie eine verschlossene Kapsel, bis in die Zeit meines Vaters, nein, meines Großvaters. Die haben dann versucht aus dieser Kapsel auszubrechen und eine Ehe mit Nichtxuetes einzugehen. Und ich habe gemerkt, dass mich das ‚Warum' dieser Diskriminierung interessierte. Und als ich gemerkt habe, was an mir anders ist, hmmm….das hat mich schon immer angezogen, ich habe versucht, das zu vertiefen. [...] Aber am Tag der Offenen Tür [Europäischer Tag der jüdischen Kultur] traf ich Shaul, der erschien mir zugänglich, ich redete mit ihm und von da an fingen wir an, uns zu treffen. [...] Meine Beweggründe? Also, Wissbegier. Zuerst, um zu wissen warum. Die Geschichte kennenzulernen, zu erfahren, was meine Vorfahren dachten und was an mir anders ist. Und heute ist es, alsooo – … ein… ich weiß nicht. Ich weiß nicht, ob ich damit irgendwo hinkomme, mal sehen wo ich landen werde. Es gefällt mir, ich finde die jüdische Religion – oder Philosophie – viel kohärenter."[519]

Aus Esteban B.s Worten wird deutlich, dass die für ihn zunächst vage mit einem Stigma verbundene Worthülse Xueta mit positiver Bedeutung gefüllt wird. „Wessen wurden wir, die Xuetes, eigentlich beschuldigt?", ist eine der treibenden Fragen. Ein Gefühl der Ohnmacht und Zerrissenheit will er durch Annäherung an das Judentum kompensieren: Aus Zuweisung wird Aneignung, aus Zerrissenheit der Wunsch nach Zugehörigkeit. Esteban spricht vom Judentum als Kohärenz und Ganzheitlichkeit versprechenden Komplex. Was Xuetasein heute bedeutet, ist jedoch noch unklar für ihn. Die Ausführungen Estebans stehen beispielhaft für die Reflektionen anderer Xuetes, die ich aus revitalisierenden Kontexten kannte und interviewt habe. Esteban B., seine Frau Antonia und ich sitzen während des Interviews in einem Straßenkaffee in Palmas Altstadt, in der Nähe der Carrer Argenteria. Aus dem Lehrhaus kannte ich ihn als jemanden, der keine überflüssigen Worte machte, was er sagte, setzte er um. Das passte in mein Bild von ihm als Berufssoldaten, der auch an Einsätze in Bosnien teilgenommen hatte. Doch das Interview begann er in tastenden, zögerlichen Worten. Als er das erste Mal im Interview das Wort Xueta aussprach, senkte er seine Stimme merklich, fast zu einem Flüstern. Der Umgang mit dem Reiz- und Schlüsselwort „Xueta", das Tastende, verweist auf den lange versteckten Teil seines Selbst, den er nun entschlossen ist mit einem Kollektiv zu teilen und zu entwickeln. Und auch seine Frau Antonia identifiziert sich ganz mit

[519] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 21.10.2007.

den Aktivitäten ihres Mannes, als Frau eines „suchenden" Xueta begann sie selbst, sich mit dem Judentum zu identifizieren.

> „Die Leute suchen nach Antworten, suchen Information, auf irgendeine Weise. […] Das, was das Zentrum gemacht hat, war die Möglichkeit, Leute kennenzulernen und zu sehen, dass es Leute gibt, die ebenso rastlos und wissbegierig sind wie du. Und, weißt du, in zwei Jahren haben wir viele Sachen gelernt. Es ist wirklich viel und es gibt noch so viel mehr. Das einzige, was wir wussten, war aus den Büchern, die wir gelesen haben. Aber ein Buch zu lesen und es [die jüdische Praxis] dann zu sehen, zu fühlen, klar, das hat wirklich nichts miteinander zu tun. Das ist logisch. So ist das."[520]

Die kollektive Aufarbeitung jüdischer und Xueta-Geschichte hat verschiedene Institutionen hervorgebracht, meist von Xuetes gegründet, doch für Nichtxuetes offen. Es fehlte jedoch die Auseinandersetzung mit jüdischer Religion in dem Gruppenspektrum Palmas. Die Mitglieder der Gruppe Memòria del Carrer seien „sehr xueta[521] und sehr katholisch, aber sie halten sich fern vom Jüdischen im Xuetatum; sie haben sich aufgrund ähnlicher Interessen und Denkweisen zusammengetan", so Joana A.[522] Esteban B. meint, die Gruppe ARCA-Llegat Jueu sei ausschließlich „kulturell", und Memòria del Carrer

> „ein wenig elitär und eher privaten Charakters. Der kulturelle Sektor ist mit denen abgedeckt. Aber wenn einer [zum Judentum] zurückwollte oder konvertieren wollte, gab es keinen anderen Ort für ihn als die jüdische Gemeinde. Und wenn du [als Xueta] in der Gemeinde nicht willkommen bist, bleibt dir nichts anderes übrig als dir einen anderen Ort zu suchen. Dann hat Shavei das möglich gemacht, Shavei subventioniert uns, sie bezahlen uns das ganze Zentrum. [...] Wir brauchen ein eigenes Zentrum, wo uns niemand reinreden kann. [...] weil es einen Ort brauchte, wo kulturelle Aktivitäten um religiöse ergänzt werden konnten".[523]

Er habe sich einen geschützten Ort gewünscht, wo sich Xuetes ohne Angst jüdischer Kultur und Religion annähern können, so Esteban B.[524] Ihm war es wichtig, sein Bild von einem einladenden, aber geschützten Raum auch an andere Interessierte zu vermitteln: „Was wir versuchen deutlich zu machen ist, dass wir keine festgelegte Gruppe sind, die nur eine bestimmte Form zu denken hätte, dass wir nicht so extremistisch sind, dass wir in gar keiner Weise Extremisten sind."[525]

[520] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 21.10.2007.
[521] Hier als Adjektiv gebraucht.
[522] Interview mit Joana A. am 5.6.2009.
[523] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 21.10.2007.
[524] Ebd.
[525] Ebd.

Und durch Annäherung an die jüdische Religion eine Art Trauerarbeit am kulturellen Trauma der Zwangskonversion zu versuchen, könnte man ergänzen. „Die Situation ist schwer; eine Repression von 500 Jahren verschwindet nicht in zwei Tagen. Daher wollen 99,9 % der Xuetes weder hören noch reden, nicht über ihre Herkunft und nicht über ihre Religion“, gibt Esteban seine Sicht auf die Aversion von Xuetes gegenüber religiösen Institutionen wieder.[526] Dass ein Ort fehlt, wo Judentum als intrinsisches Interesse sinnlich und praktisch erfahrbar wird, macht Carlos E., Jurist, Klezmermusiker und selbstidentifizierter *judaizante*[527] deutlich: Die oben angesprochenen Gruppen behandeln das Judentum „von einem sehr aseptischen Standpunkt aus, sehr auf das Kulturelle konzentriert und darauf, Fotos von sich in Umlauf zu bringen … halt Politikkram und so“[528].

Der Eisbrecher für Redefinitionsprozesse von Xuetes war allerdings erst die Formierung dieser Gruppen, die dem Individuum Zugehörigkeit und Bestätigung ermöglichten: „Hier [in Mallorca] haben wir so was wie ein Korsett, wir mussten die ersten sein, die dieses Korsett aufbrachen, ob wir nun religiös sind oder nicht, es gab sonst keine Unterstützung“, beschreibt Ferran Aguiló die Rolle von ARCA-Llegat Jueu als eine Art Initialzündung.[529] Shavei Israel fasste über den Kontakt zu ARCA-Llegat Jueu in Mallorca Fuß. Darüber hinaus schuf der Europäische Tag der jüdischen Kultur neben internationaler öffentlicher Aufwertung jüdischer Kultur(en) weitere Anknüpfungsmöglichkeiten für Xuetes in Mallorca. Esteban gab an: „Kuck mal, am Anfang von allem stand der Tag der Offenen Tür [Europäischer Tag der jüdischen Kultur], die Werbung für den Hebräischkurs, von da an blieb jedes Mal einer mehr.“[530] Esteban hatte wie eingangs schon erwähnt in der Synagoge Rabbiner F. kennengelernt und über den gemeinsam vereinbarten Hebräischunterricht ein neues, von zunehmend mehr Menschen angenommenes Angebot geschaffen. In den sich differenzierenden Identifikationsprozess war nun über die hebräischen Schriften auch Religion als Identifikationsressource eingebunden worden. Ferran Aguiló differenziert das Interesse an Religion und Konversion zum Judentum nach

[526] Ebd.

[527] *Judaizante*, „Judaisierer“ ist ein Begriff aus dem inquisitorischen Kontext, ein „subversiver“ Christ, der trotz schwerster Strafandrohung jüdische Praktiken durchführt oder beschuldigt wird, diese durchzuführen. „Wenn du mich jetzt fragen willst, ob ich Jude bin: Nein. Ich bin Judaisierer“ (Interview mit Carlos E. am 5.12.2008). Er versteht sich als Nachkomme spanischer Juden, sagte aber im Interview auch von sich, er sei „Maure, Jude und Zigeuner“, ein „Produkt“ aller historisch marginalen Gruppen Spaniens und versteht dies als Subversion der katholisch-konservativen Werte, die auch seine Familie stark vertritt. E. spricht neben Deutsch, Jiddisch und Hebräisch noch weitere Sprachen, gründete eine Band, deren Repertoire besonders Klezmer, balkanische und Gypsyrhythmen umfasst, die Umschreibung als „judaisierender“ Bohemien würde ihm meiner Einschätzung nach entgegenkommen.

[528] Carlos E. bei einem Koordinierungstreffen des Jüdischen Lehrhauses mit Shavei-Vertreter Eliyahu Birnbaum, 26.6.2008.

[529] Interview mit Ferran Aguiló am 21.7.2007.

[530] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 21.10.2007.

Xuetes und Nichtxuetes: „Später fingen dann auch an Leute zu kommen, die zum Judentum konvertieren wollten, aber keine Nachkommen sind, und das sind diejenigen, die das größte Interesse an der Religion haben."[531] Die Aussage von Yael O. unterstützt Aguilós Einschätzung: „Ich persönlich bin hier [im Lehrhaus] wegen der Konversion."[532]

Diese rezenten und dynamischen Gruppenbildungsprozesse in Mallorca, die sich an verschiedenen Aspekten des Judentums orientieren, können mit Etienne Wenger als „communities of practice" bezeichnet werden. Das gemeinsame Ziel sowie das Streben danach fördert Kohäsion und Schutzfunktion der Gruppe, gibt dem Individuum Rückhalt; ein Coming-out als Xueta wird leichter, gerade auch in Zusammenhang mit der bis unlängst stigmatisierten jüdischen Religion. In der Wahrnehmung von Xuetes und am Judentum Interessierten hallte die Diskriminierung, die von der Mehrheitsgesellschaft bereits vor Jahrzehnten für beendet erklärt worden war, noch bis um die Jahrtausendwende als kulturelles Trauma nach, das durch Erfahrungen wie die Blockadehaltung der Verwaltung bei der rechtlichen Eintragung des Lehrhauses reaktiviert wurde. Wie stark das Trauma bis dato in einigen Xueta-Familien nachwirkte, belegt das Ausscheiden einer Teilnehmerin aus dem Lehrhaus – einer Frau mittleren Alters –, die aus Angst vor einem Konflikt mit ihren Eltern, die nichts von ihrem Engagement ahnten, ihr Interesse am Judentum wieder begrub.

Die oben skizzierten Momente von Unbehagen beschreiben einige Gewährsleute als Teil ihrer Identifikation als Xueta. Durch die Fokussierung auf die Xueta-Thematik in meiner Interaktion mit ihnen und eine begrenzte Forschungszeit bleibt jedoch die notwendige Frage nach Unbehagen in allgemeineren ökonomischen, politischen und kulturellen Kontexten größtenteils offen. Eine gewisse Unruhe begleitet laut Dorothy Noyes die Identifikationsprozesse *aller* Menschen: „Once identity is recognized, are people content with it then? Do they stop to move there?"[533] Allerdings besteht das spezifische Steigerungspotenzial der Unruhe im Xuetasein bzw. -werden in der schwierigen Anbringung von Erinnerung an das Leid der Ausgrenzung und die Mühe, die Redefinition der Kategorie als Gruppe weiterentwikkeln zu können.

Mein erster Besuch im Lehrhaus: Positionierungen und Reflexionen

Nach einem Interview mit Rabbiner F. in der jüdischen Gemeinde lud dieser mich zu den wöchentlichen Sitzungen des Lehrhauses ein. Die erste Sitzung an der ich teilnahm, fand bei Familie F. zu Hause statt.[534] Die Teilnehmer hatten sich im

[531] Interview mit Ferran Aguiló am 21.7.2007.

[532] Yael Maria Teresa O., Koordinierungstreffen mit Shavei-Vertreter Eliyahu Birnbaum, 26.6.2008.

[533] Dorothy Noyes mündlich während eines Kolloquiums am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie an der Universität Göttingen am 22.2.2012.

[534] Wenn nicht anders angegeben beziehen sich die Ausführungen auf Notizen im Feldforschungstagebuch, 19.4.2007: 25-32.

Wohnzimmer versammelt, das trotz des großen Esstischs durch seine Unmengen an Büchern eher einer Bibliothek glich. Natasha F., die Ehefrau des Rabbiners, und einige Kinder des Ehepaares waren auch mit dabei. In der großen Gruppe war ich zunächst unsicher, wie ich alle begrüßen sollte. Dass man in Spanien in einer halb formellen Situation als Mann den Frauen zwei Wangenküsse und den Männern die Hand gab, in einer formellen eher keine Küsschen und in informellen jedem Küsschen gab, unabhängig von Geschlecht und Alter – daran hatte ich mich mittlerweile halbwegs gewöhnt. Die Annäherung von Gesichtern bis zum Wangenkuss, die ich bisher nur aus der Familie und von Partnern kannte, war aber weiterhin noch manchmal mit Unsicherheit verknüpft: Wieviel Distanz oder Nähe passt zwischen zwei Leute? Mit den meisten anwesenden Personen war das halb formelle spanische Begrüßungsmodell ohne großes Zögern abgelaufen, weil die Anwesenden, wie bei einem Paartanz, gleichsam führten. Rabbiner F.s Ehefrau trug gemäß der orthodoxen *tzniut* (Sittlichkeit) ein Kopftuch, daher war ich sicher, dass ein Begrüßungskuss sicher nicht angebracht war, bezüglich Händeschüttelns war ich unentschieden. Nur ein freundliches „*Hola*" erschien mir angesichts der vorher erfolgten Küsse und des Händeschüttelns aber ein bisschen dürftig. Vor lauter Nervosität, mich ihr gegenüber unangemessen zu verhalten, erinnere ich mich nicht mehr, wie ich sie schließlich grüßte; wahrscheinlich mit einem Händeschütteln. Der Grad körperlicher Distanz und die Performanz von Genderrollen hängen dicht zusammen, sie sind keine individuelle Entscheidung und unterliegen spezifischen Kontexten und kulturellen Erwartungen. Unangemessenes Verhalten wird unter Umständen sanktioniert. Ich schaffte es, meine weitere Teilnahme in der Gruppe nicht zu vermasseln. Joana A., die ein Mitglied im Lehrhaus war und der ich später von dieser anfänglichen Unsicherheit erzählte, berichtete mir von ähnlichen Erfahrungen. Bei der ersten Begegnung mit entfernteren männlichen Verwandten aus orthodox-jüdischem Milieu in Israel sei sie sehr verunsichert gewesen, weil diese sie nicht wahrzunehmen schienen. Sie stellte sich dann bald „aus Respekt", wie sie sagte, auf die Distanz von Männern und Frauen in orthodoxen Kreisen ein; als Identitätsressource für ihr Xuetasein war der selbstbewussten Gärtnerin und geschiedenen Mutter jedoch Wissen über das Judentum und das Feiern jüdischer Feste sehr viel wichtiger. Im Lehrhausalltag zeigte sich für mich bald darauf, dass für die Mitglieder die orthodoxen Gendernormen für ihre Praxen des Jüdischseins ebenfalls kaum von Belang waren. Die patriarchalisch dominierte Gendernorm der Orthodoxie – den Lebensverhältnissen in vielen Teilen Europas vor zwei bis drei Generationen nicht unähnlich – war besonders für die weiblichen Mitglieder ein Reibungspunkt. Ihre Emanzipationserfolge als Frau gegen eine Emanzipation als Jüdin einzutauschen, erschien ihnen wenig attraktiv.

Nach der Begrüßung wurde unter der Anleitung von Natasha F. gekocht. Auf dem Plan stand Mazzenknödelsuppe, die emblematische Suppe für das Pessachfest, das erst vor wenigen Wochen stattgefunden hatte. Die Frauen rollten Knödel aus Mazzenmehl, während die Männer zuschauten. Ich war zunächst erstaunt, dass Gerichte wie Käsekuchen oder Rote-Bete-Salat auf den Tisch kamen, denn ich hatte

kein für mich so heimisch anmutendes Essen erwartet, sondern eher mediterrane Kost. Frau F., die aus der ehemaligen Sowjetunion stammt, erklärte mir, dass der Rote-Bete-Salat mit Hering dort ein übliches Rezept sei, und ich erwiderte, dass es eben dieses Gericht in Norddeutschland häufig zu Weihnachten oder Silvester gäbe: Wir waren beide erstaunt, dass sich für dieses Gericht nun mehrere jeweils als exklusiv angenommene Label gegenüberstanden: russisch, aschkenasisch, norddeutsch, christlich. Bei zukünftigen Feiern im Lehrhaus sollte sich zeigen, dass die Mitglieder diese für sie exotischen aschkenasischen Rezepte durchaus ausprobierten, jedoch sefardisch-jüdische Küche als Identitätsressource bevorzugten. F.s unterstrichen mit der Rezeptauswahl ihre Beheimatung im mitteleuropäisch geprägten Judentum. Darüber hinaus erfüllten sie die pädagogische Funktion, die *kaschrut*-Regeln in der Praxis vorzustellen. An diesen kulinarischen Praxen wird deutlich, dass soziokulturelle Positionen über das Anstoßen an das Andere entstehen oder hinterfragt werden Die beschriebene Situation sah für mich eher nach einem Spiel mit offenem Ausgang aus. Als Neuling fiel mir das Heterogene und Fluide in der Gruppe besonders auf, war meine Position doch noch ganz unklar: Sefarden/Aschkenasen, mein/dein Rote-Bete-Rezept, koscher wichtig/unwichtig, Fremdes/Eigenes. Die Perspektive auf die identitären Positionen änderten sich je nach meiner Position im Spiel. Im Laufe meiner Teilnahme im Lehrhaus erschien mir die Spielpositionen später immer weniger verwirrend und spielerisch, und eine gewisse Spannung wurde deutlich: Es ging um den Grad der Selbstbestimmung jüdischer Identifikation im Bezug zur etablierten jüdischen Welt, der vor dem Hintergrund schwer anzubringender Erinnerungen an eine jahrhundertelange Marginalisierung durch religiöse Institutionen ablief.

Nach dem Essen sahen wir uns einen Dokumentarfilm über die Konzentrationslager der Nationalsozialisten an, den Esteban B. mitgebracht hatte. Meine Gedanken waren während Vorführung bei der Frage, ob und wie ich als Deutscher nach dem Film mit den Verbrechen der Nationalsozialisten konfrontiert werde. In der anschließenden Diskussion war ich erleichtert, keine Distanz, sondern Interesse an meiner Einschätzung zu erfahren, wieviele Deutsche damals von dem Massenmord wussten und ob es diesbezüglich Erinnerung in meiner Familie gibt. Die Holocausterinnerung schien mir im Lehrhaus als Diskurs wahrgenommen zu werden, in dem Möglichkeiten zur Versprachlichung der lokalen Xueta-Diskriminierung gesucht wurden, denn das Gespräch über die Judenverfolgung durch die Nationalsozialisten ging schnell zu der Diskriminierung von Xuetes über. Antonia und Esteban B. erzählten von ihrer Tochter, die erst vor kurzem in der Universität als Xueta diskriminiert worden war. Eine baskische Freundin hatte ihr anvertraut, ein mallorquinischer Kommilitone habe sie vor ihr, der *xuetona*[535] gewarnt. Dieser Kommilitone, so die B.s, sei ein *butifarra*[536] gewesen, eine spöttische Umschreibung einer Person adeliger Herkunft; „Typisch, so haben sie es schon immer gemacht!“,

[535] Im Mallorqinischen die feminine Form einer Art Steigerung des Substantivs „Xueta“.

[536] *Butifarra*, eigentliche eine fette Schweinswurst in Katalonien und den Balearen.

warfen Francisca O. und Joana A. daraufhin ein. Die Suche nach den Schuldigen und der Reichweite der Diskriminierung war im Gange. Noch heute sei in Mallorca der Ausspruch „*No fessis xuetonades!*" („Mach keinen Xueta-Kram" beziehungsweise „Sei kein Geizhals") verbreitet, monierte Francisca. Joana A. machte deutlich, dass ihr Verständnis von Xuetes über eine Opferkategorie hinausgeht: „*Com nosaltres no n'hi ha millor!*", („Besser als wir geht nicht!") gab sie einen von Xuetes benutzes Bonmot wieder. „Man hat vieles über uns gesagt, aber nie, dass wir dämlich seien!", hob sie stolz hervor. Antonia erzählte daraufhin mit einem Leuchten im Gesicht, sie sei sehr stolz, gegen den Willen ihrer Nichtxueta-Eltern ihren Mann Esteban geheiratet zu haben und erinnert sich lebhaft an die Ankündigung der Hochzeit ihren Eltern gegenüber: „‚Mama, Papa, ich werde heiraten!' ‚Wie schön, mein Kind! Was für eine Freude. Wie heißt der junge Mann?' ‚Er heißt Esteban B.' [Antonia legt eine Kunstpause ein, holt tief Atem und deklamiert dann laut:] ‚…Er ist Xueta! EIN XUETA!!!" Das Entsetzen der Eltern war groß. 2007 konnte Antonia über diesen fast bühnenreifen Start in ihr Eheleben lachen. Mit dem entschiedenen Schritt der jungen Verlobten aus der eigenen Familie hatte sie einen Prozess der völligen Identifikation mit der jüdisch konnotierten Familiengeschichte ihres Mannes und seiner Sinnsuche begonnen. Während meiner Begegnungen mit ihr trug sie häufig Schmuck mit jüdischer Symbolik: einen Davidstern oder eine *chamsa*, die sie in Marokko erstanden hatte. Sie hielt zu Hause die Küche koscher und beklagte sich über die hohen Preise der wenigen in Palma erhältlichen koscheren Lebensmittel.

Das Gespräch zum Ende dieser Lehrhaussitzung war sehr lebendig geworden und Xuetes führten das Wort; es schien mir, als gäbe es einen großen Mitteilungsbedarf. In meiner Rolle als interessierter Außenseiter wurde mir ein Überblick über Xueta-Biografien gegeben, ohne dass, wie mir später klar wurde, von mir die Gefahr ausging, das Gespräch mit der Haltung „Kenn ich schon, interessiert mich nicht" abzuwürgen, die Xuetes bei Nichtxueta- Mallorquinern aus Erfahrung befürchten.

Als wir uns verabschiedeten, lud mich der Rabbiner ein, zu dem Erinnerungsritual zu kommen, das in der folgenden Woche für die Xueta-Opfer der Inquisition im Lehrhaus abgehalten werden sollte. Vor den Ausführungen zu diesem Ritual möchte ich einen kurzen Überblick über die verschiedenen Aktivitäten im Lehrhaus geben.

Überblick über den Lehrhausalltag

Die Aktivitäten im Lehrhaus waren vielfältig, hatten aber alle den Bezug zum Judentum als Religion gemeinsam. Rabbiner F. lehrte Theorie jüdischer Religion und Ethik auf Basis der religiösen Schriften und gab Hebräischunterricht.[537] Im Rahmen gemeinsamen Feierns der Feste des jüdischen Jahreszyklus wurde das erlernte

[537] Josef, ein bereits zum Judentum konvertierter und sehr frommer Teilnehmer, wünschte sich vom Rabbiner mehr Lektüre der Originaltexte des Talmud. Rabbiner F. musste ihn jedoch mit dem Hinweis vertrösten, dass er mit diesem Angebot bei den Teilnehmern bisher kaum auf Resonanz gestoßen war. Feldforschungstagebuch vom 12.10.2007: 130.

Wissen geprobt und gelebt – manchmal machte Rabbiner F. das Essen zu einer Art Quiz und fragte in die Runde, welcher Segen über welche Speise gesprochen werde. Zu den praktischen Lerninhalten gehörte auch das gemeinsame Kochen und Essen, besonders anlässlich der Feiertage: Im Lehrhaus brachten die Mitglieder nur koschere, meist sefardische Gerichte auf den Tisch, als sinnliches Erleben und Bestätigen ihres jüdisch-spanischen Selbstverständnisses. Gelegentlich wurde auch zu Hause bei Rabbiner F. unter der Anleitung seiner Frau Natasha gekocht, wie oben bereits angesprochen. Sie lehrte die Zubereitung ritueller Speisen wie des *challah*-Brotes für den Schabbat und andere Speisen aschkenasischer Tradition. Es gab Filmvorführungen im Lehrhaus und Besuche anderer *anusim*. Einmal haben wir uns am Knüpfen der *ziziot*, der Schaufäden, die am Gebetsmantel und dem Leibtuch frommer jüdischer Männer befestigt werden, versucht. Die Herstellung folgt einer genau festgelegten, symbolisch bedeutsamen Ordnung. Das Knüpfen der *ziziot* und die dazugehörigen Textstellen[538], die Rabbiner F. aus den Schriften gesucht hatte und die unter anderem von einem heute unbekannten Meerestier sprechen, das für die Färbung der Schaufäden gebraucht wurde und ausgiebige rabbinische Debatten über gottgefällige Alternativen zu dem verlorenen Farbstoff ausgelöst hatte, wurden mit Interesse und einer Spur erheiterter Befremdung aufgenommen, da bisher kaum jemand aus der Gruppe Berührung mit derartigen Dimensionen jüdischer Frömmigkeit gehabt hatte. Jüdische vestimentäre Praktiken waren vielen Mitgliedern aber nicht gänzlich fremd. Josef z.B trug im Alltag ein Hemd mit den *ziziot*, Kippah und Schläfenlocken. Die übrigen Männer trugen im Lehrhaus eine Kippah. Esteban und Ferran besaßen auch einen *tallit* (Gebetsschal mit *ziziot*), den sie in der Synagoge der jüdischen Gemeinde benutzten. Bis auf Maria Teresa, die auf eigenen Wunsch meist mit dem hebräischen Namen Yael gerufen wurde und die zu Feiertagen im Lehrhaus gemäß frommer jüdischer *tzniut* ihre Haare mit einem Hut oder Kopftuch bedeckte, wendeten die anderen Frauen keine spezifischen vestimentären Distinktionspraktiken an. Wie



Abb. 24: Feiern und Lernen im Lehrhaus. Rabbiner F. (r.) erklärt zum jüdischen Neujahrsfest der Bäume die spirituelle Wachstumssymbolik von Früchten; l.: Esteban B., m. Francesc P. (Foto: C. R.).

[538] Bibel, 4. Mose 15, 37-41.



Abb. 25: Mayela und Natasha F. (r.) bereiten die Hefezöpfe für das Schabbatbrot *challa* zu, Benyamin (l.) und Esteban B. schauen zu; im Haus der Familie F., 2007 (Foto: C. R.).

Antonia hatte Yael auch einige Schmuckstücke mit jüdischer Symbolik, meist trug sie einen sehr großen glänzenden Davidstern aus Gold um den Hals.

Bei der Produktion und Akquise jüdischen Kunsthandwerks waren Esteban und seine Frau Antonia besonders aktiv. Hier kamen Antonias Vorliebe für schöne Dinge und Estebans handwerkliches Geschick zusammen: In einer Vitrine waren Keramikleuchter (*chanukkiot*) zum Lichterfest Chanukkah, Krüge für die rituelle Handwaschungen (*netilat yadaim*), Frühstücksbrettchen und T-Shirts mit Davidsternen oder bestickte Decken für das Schabbatbrot ausgestellt. Die Dinge konnten von den Lehrhausmitgliedern erworben werden, waren aber vorrangig für auswärtige Käufer gedacht. Mit diesem Angebot war Estebans Wunsch verbunden, das Lehrhaus finanziell auf eigene Beine zu stellen. Aber da es außer dem alljährlichen Europäischen Tag der jüdischen Kultur keine Besucher gab, ging dieser Plan nicht auf. Das große Engagement bei der Herstellung der Dinge war den B.s anzumerken: Es entstanden Objekte, in denen zugleich die vorsichtige Annäherung an das Judentum über seine materialisierten Symbole und eine sinnliche, eigenständige und freie Ausgestaltung dieser Symbole erkennbar war.

„Yahrzeit" für Rafel Valls

Die Mitglieder des Lehrhauses hielten 2006 erstmalig ein Erinnerungsritual für die letzten Opfer der Inquisition ab.[539] In einem Interview, das ich vor meiner Bekanntschaft mit dem Lehrhaus führte, erzählte mir Rabbiner F.:

> „Wir haben dort einen Ort, wo wir können auch etwas Religiöses machen, z. B. wir haben angefangen letztes Jahr – also wir können noch nicht über eine Tradition sprechen, weil es nur einmal gemacht wurde – eine kleine Zeremonie mit drei Kerzen. Es ist der Tag von der letzte *auto de fe*, drei Juden

[539] Am 6. Mai 1691 wurden in einem *auto de fe* mit 30.000 Teilnehmern Rafel Valls und die Geschwister Catalina und Rafel Benet Tarongí lebendig verbrannt, da sie vor dem Inquisitionstribunal ihren „jüdischen Verbrechen" nicht abschwören wollten, so der Jesuit Francisco Garau, Chronist des Blutvergießens (1999: 167).

> wurden lebendig verbrannt. Dort haben wir auch den Anfang von dieser Geschichte der Xuetes.“[540]

Am Abend des 25. April versammelten sich im Obergeschoss des Lehrhauses knapp 20 Personen. Dem Anlass entsprechend herrschte eine feierliche und etwas gedrückte Stimmung. Neben dem Torahschrein waren drei Kerzen aufgestellt. Rabbiner F. intonierte das jüdische Gebet zum Totengedenken, in welchem er die Namen der drei Inquisitionsopfer nannte. Nach jeder Namensnennung trat ein Mitglied des Lehrhauses hervor und entzündete eine der Kerzen. Mit Francisca, Ferran und Joana waren es drei Xuetes, die diese Aufgabe übernahmen, denn die Gedenkfeier war für Personen gedacht, mit denen Xuetes sich identifizieren, als solche identifiziert werden und die als Bindeglied zu den jüdischen Vorfahren der Xuetes gelten. Nach dem Abschluss des zeremoniellen Teils bekräftigte Rabbiner F., dass die drei Ermordeten nun anwesend seien und für den Moment einen Teil der Gemeinschaft bildeten, was die Anwesenden sichtlich bewegt bejahten.[541] Eine Frau sagte,



Abb. 26: Erinnerungsritual im Lehrhaus: drei Kerzen für die drei von der Inquisition lebendig verbannten Xuetes Rafel Valls, Catalina und Rafel Benet Tarongí (Foto: C. R.).

[540] Interview mit Shaul F. am 17.4.2007, geführt in deutscher Sprache; die leichten grammatischen Unebenheiten entsprechen dem Audiomittschnitt des Interviews.

[541] Während einer Lehrhausstunde bezeichnete Rabbiner F. den mallorquinischen Rabbiner und Naturwissenschaftler Simeon ben Zemach Duran (1361, Palma – 1444, Algier) als „*unseren letzten Rabbiner*“, das heißt mit ihm endet aus F.s Sicht die jüdische Geschichte in Mallorca. Während die Fokussierung der Lehrhausmitglieder auf Rafel Valls, genannt *el rabí*, als eine Art Clanahne der Xuetes für sie Identifikationsmöglichkeiten wie Widerstand gegen Assimilationszwänge und Festhalten an einer jüdischen *converso*- beziehungsweise Xueta-Identität bietet, hebt Rabbiner F. mit Ben Zemach Duran als Quasi-Ahne ein Modell der (Wieder-)Eingliederung der Lehrhausmitglieder in eine universelle jüdische Gemeinschaft hervor. Es wird an den unterschiedlichen genealogischen Bezugnahmen deutlich, dass für Xuetes die Identifikationskategorie Xueta kein vorübergehendes Stadium auf dem Weg zum Judentum ist, während etablierte jüdische Gruppen sie als Anomalie zu deuten scheinen. Xuetes suchen sich gezielt historische jüdische Figuren und bestimmte Aspekte ihres Wirkens, die sie als Orientierung für ihr Selbstbild verstehen: Mit der Ausstellung über den Religionsphilosophen Maimonides beispielsweise, die der Künstler Ferran Aguiló, Mitglied im Lehrhaus mit weiteren (Xueta-)Künstlern 2004 organisierte. Maimonides wurde im 12. Jahrhundert wie viele andere Juden von fanatischen Muslimen aus Al-Andalus vertrieben. Trotz seiner lebenslangen Heimatlosigkeit verfasste er bedeutende

dass die drei Ermordeten sicher nicht gedacht hätten, dass über 300 Jahre später die Nachfahren ihrer Leidensgenossen in einer jüdischen Zeremonie an sie erinnern werden. Aus dieser Stimmung heraus ging man dann zum gemeinsamen Essen über, bei dem die eben noch präsente Atmosphäre von Verlust und vorsichtiger Hoffnung dem alltäglichen Hin- und Her einer großen Tafel Platz machte, während die Kerzen neben dem Torahschrank langsam herunterbrannten.

Rabbiner F. machte mit seiner Interviewaussage deutlich, dass er es für wichtig hält, gemeinsam mit Xuetes an einem eigenen Ort eine Gedenktradition zu entwikkeln. Bei der Wahl für den Zeitpunkt des Rituals orientierte er sich an den israelischen Totengedenktagen.[542] Das Entzünden einer Kerze für Verstorbene erinnert an die aschkenasisch-jüdische *Yahrzeit*, den Jahrestag des Todes eines Familienangehörigen, den die Hinterbliebenen mit Kerzen und Gebeten begehen.[543] Mit der

---

Schriften und stieg zeitweilig in höchste Ämter auf. Im Ausstellungskatalog wird Maimonides' an der griechischen Philosophie orientierte Synthese von Religion und individueller Reflexion hervorgehoben. Diese Haltung ließen die Künstler in ihre ausgestellten Werke und die Sinnsuche als Xuetes einfließen: „Eine derart zersplitterte Kultur wie die unsere, die stets nach der Erneuerung von Identitäten verlangte, konnte die Gelegenheit, diese Denkerpersönlichkeit aus Cordoba bekannt zu machen, nicht vorübergehen lassen. […] Es ist ziemlich deutlich, dass die Wurzeln und Zweige seines Denkens uns wie Bewässerungskanäle durchziehen. Ein Teil dieser zersplitterten Melodie [der jüdischen Philosophie] sucht sich in uns einen Resonanzkörper, aus dem einfachen Grund, weil die Mauern auf dieser Insel diese Melodie bereits kennen" (Aguiló, Ferran, Rafa Forteza und Jaume Pinya 2004: 16). Die Gegenwartsbewältigung von Xuetes stellt sich als Restaurierung eines zerbrochenen Komplexes von Kultur und Selbst dar, in dem das herumgeisternde und verzerrte Echo der jüdischen Vergangenheit wieder seinen vollen Klang entfalten kann. Die entrückte jüdische Welt der Vorfahren rückt über das Bild der Insel als ewiger Speicher jüdischer Erfahrung in greifbare Nähe von Xuetes. Die Pflanzenanalogie will deutlich machen, dass das Trauma der Verfolgung überwunden werden kann, wenn Xuetes die Insel Mallorca und ihr spirituelles jüdisches Gedächtnis wieder ganz als ihre Heimat annehmen: Die jüdische Kultur kann wieder durch die bereits bestehenden Wurzeln der Xuetes im Judentum aufgenommen werden, wenn es nur gelingt, sich mit der Heimat, die ihnen übel mitgespielt hat, ganz ohne Groll zu identifizieren. Die Werke der Künstlergruppe drücken einen intensiven Reflexionsprozess aus, der das Zersplitterte und den Wunsch nach mehr Ganzheit ausdrückt. Weder Schuldzuweisungen, Opfergefühle noch der Ruf nach äußerem Eingreifen werden formuliert. Jenseits der alltäglichen und zermürbenden Fragen nach Religionszugehörigkeiten und -praxen wird in der Sprache der Kunst ein Versuch der Selbstheilung unternommen. Dort, wo die Diskriminierung am meisten schmerzt, in der Vereinzelung, Zermürbung und Entfremdung, werden neue Kräfte geschöpft, einem Phönix aus der Asche gleich, um als selbstbewusste jüdische Urmallorquiner allein und besser noch im Kollektiv weiterzumachen.

[542] In Israel und auch in vielen Gemeinden der jüdischen Diaspora wird am 4. *Ijar* des jüdischen Jahres – 2007 fiel er auf den 23. April – der *jom hasikaron* (Tag des Gedenkens) begangen, an dem der Gefallenen und der Opfer von Terror und Gewalt gedacht wird. Am 27. *Nissan* – 2007 der 15. April – findet jährlich der *jom haschoa* (Tag der Schoa) statt, an dem an die jüdischen Opfer der Nazidiktatur erinnert wird.

[543] Im liberalen Judentum ist die Leichenverbrennung erst vor etwa 100 Jahren akzeptiert worden, orthodoxe Juden betrachten sie bis heute als Affront gegen die Religionsgesetze. Vor diesem Hintergrund sind die Leichenverbrennungen während des Holocaust und der *autos de fe* und die

Orientierung an jüdischem Totengedenken entsteht ein Bewusstsein für die Zugehörigkeit zur jüdischen Schicksalsgemeinschaft.[544] Rabbiner F. machte deutlich, dass mit der öffentlichen Hinrichtung 1691 die jüdische Tradition endete und die Geschichte der Xuetes begann, die keine jüdischen Praktiken mehr ausführten. Diese nachfolgende Epoche spielte im Lehrhaus als Identifikationsressource nur dann eine Rolle, wenn es um Familienerinnerungen bezüglich der Diskriminierung als Juden und um Deutungen familiärer Praktiken als jüdisch ging. Die Identifikationen mit der katholisch geprägten Mehrheitskultur, die die Erinnerungen von Xuetes als Mallorquinern durchziehen, wurden dort kaum thematisiert. Im Rahmen des Lehrhauses als jüdische Institution akzeptierten die Mitglieder, dass diese Erinnerungen als Identifikationsressource dort keinen Raum hatten. Sie werden stärker in Gruppierungen wie Memòria del Carrer aufgegriffen. Die unterschiedlichen Akzente, die die verschiedenen Xueta-Gruppierungen setzen, machen deutlich, dass Xuetasein nicht gleichbedeutend mit Jüdischsein ist. Die Perspektive von Shavei auf Xuetes ist allerdings eine jüdische, dementsprechend gestaltete die Organisation die Identifikationsvorlagen im Lehrhaus.

In diesem Erinnerungskontext ist auch die Widmung der von einem Lehrhausmitglied gestifteten Torah zu sehen: Sie richtet sich an die von der Inquisition ermordeten Juden und berührt Erinnerungs- und Identitätsfragen auf mehreren Ebenen. Zum einen wird der willkürlichen Ermordung der Inquisitionsopfer nachträglich ein Sinn gegeben, sie starben als Märtyrer für das Judentum. Die Widmung gemeindet sie in das Judentum ein und weist ihnen im Diskurs um die soziale Stellung der Verfolgten zwischen Inklusion und Exklusion ein posthumes Zuhause im Judentum zu. Der Stifter und die am Erinnerungsritual beteiligten Xuetes konstituieren sich als jüdische Erinnerungs- und Schicksalsgemeinschaft, die versucht, die Vergangenheit zu bewältigen. Sie fühlen sich mit den verfolgten Vorfahren verbunden, der Verlust der jüdischen Vergangenheit erscheint als eigener Verlust. Die Erinnerung in Form eines jüdischen Rituals gibt den Ermordeten und ihren heutigen Nachfahren das zurück, was ihnen zwar stets zugeschrieben, aber im selben Moment „madig" gemacht wurde: den jüdischen Aspekt in ihrem spannungsvollen Selbstverständnis. Vergangenheitsbewätigung ist, so wird deutlich, Gegenwartsbewältigung.

---

dementsprechend fehlenden Gräber eine umso größere Katastrophe. Das oben beschriebene Gedenkritual, die israelischen Totengedenktage und Orte wie die Holocaustgedenkstätte Yad Vaschem in Jerusalem versuchen den dementsprechend schwierig anzubringenden Erinnerungen einen Ort und einen Rahmen zu geben.

[544] Auf die herausragende Rolle rituellen Erinnerns als Grundlage jüdischen Tradition weist der Historiker Yosef Hayim Yerushalmi hin. In seinem Buch „Zakhor, Jewish history and Jewish memory" (1982) legt Yerushalmi dar, dass nicht die schriftfixierte Historiografie sondern das Gebot, das jüdische Gedächtnis als gelebte Tradition in einer Erinnerungsgemeinschaft weiterzugeben, die jüdische Gemeinschaft hat überleben lassen.

Besuch aus Zaragoza

Im September 2007 bekam das Lehrhaus Besuch einer Familie aus Zaragoza. Die Schilderungen des Weges zum Judentum von Rafael und Rosa, die von ihren beiden Kindern und einer Schwägerin begleitet wurden, weckten im Lehrhaus großes Interesse und Sympathie. Die Familie verstand sich als *anusim*, als Nachfahren von zwangsgetauften Juden, und visierte die gemeinsame formelle Konversion zum Judentum an. Rafael und sein Sohn setzten sich bei Ankunft im Lehrhaus sogleich eine Kippah auf. Die Narration ihres jüdischen Identifikationsprozesses erfuhr in der Interaktion mit den Lehrhausmitgliedern eine lebhafte Bestätigung. Das Teilen und Bestätigen bestimmter Narrative von Abstammung und Familiennamen, Lokalität und Familienerbstücken steht exemplarisch für die Formierung kollektiver Identifikationsprozesse marginalisierter Juden in Mallorca und der spanisch- und portugiesischsprachigen Welt, die um Anerkennung sowohl in ihren jeweiligen Regionen als auch durch etablierte jüdische Institutionen bemüht sind.[545] Die historische Judenverfolgung durch die Spanische Inquisition in den iberischen Monarchien und ihren Kolonien, die Kategorie des sefardischen Juden (im Unterschied zum zahlenmäßig und kulturell dominanten aschkenasischen Judentum), die gemeinsame Sprache und Geschichte dienen als Ressourcen, über die Akteure sich mit anderen iberischstämmigen *anusim* identifizieren.

Rafael ist in einem Haus der mittelalterlichen *judería*, der ehemaligen jüdischen Nachbarschaft einer Stadt in Aragón aufgewachsen, zwischen der alten Synagoge und dem Haus des Rabbiners, hob er hervor. Das Haus gehöre der Familie seit vielen Generationen. Seine Frau Rosa stammt ebenfalls aus Aragón. Ihre jüdische Herkunft führt sie auf ein spezielles Erbstück zurück, das seit Generationen in der Familie weitergereicht werde. Es handelt sich um das Fragment eines Tuches, das – ohne bis dahin jüdisch konnotiert gewesen zu sein – von ihren Eltern nur in bestimmten Situationen hervorgeholt wurde, beispielsweise für den Besuch des Arztes, der ein besonders reines Tuch verdiene. Als eines der wenigen Besitztümer wurde das Tuch bei der Umsiedlung der Familie aufgrund eines Staudammprojektes in den Koffer gepackt. Jahre später identifizierten Rosa und Rafel das Tuch als das Fragment eines *tallits*, eines jüdischen Gebetsmantels. In einer Ausstellung zum Judentum sahen sie einen historischen *tallit*, der ihrem Tuch ganz genau gleiche, so die begeistert erzählenden Eheleute zu diesem Aha-Erlebnis, der ihre Ahnungen einer jüdischen Herkunft bestätigte. Bisher hatte Rosa ihre Familiennamen, die sie als typisch jüdisch verstand, als einzigen Hinweis auf ihre jüdische Herkunft angesehen. Rosas Nachnamen wurden von den anwesenden Xuetes als jüdisch bestätigt, eine Herkunft aus dem Hebräischen und Parallelen zum ähnlich klingenden Xueta-Namen Bonnín wurden gezogen: Nicht nur in der gemeinsamen jüdischen Herkunft, auch über eine clanähnliche Verwandtschaft wurde ein Gruppengefühl hergestellt.

Mit ihrem Besuch wollte die Familie aus Zaragoza ausloten, welche Vorteile ein Umzug nach Mallorca bringen könnte. Es gebe weitere *anusim* in Zaragoza,

[545] Vgl. Casanova 2005.

aufgrund der „konservativen Atmosphäre“ der Stadt trauen sich diese aber nicht, sich zu vernetzen oder an die Öffentlichkeit zu gehen. Darüber hinaus liegen die nächsten jüdischen Gemeinden für sie zu weit von ihrem Wohnort entfernt und zeigen sich *anusim* gegenüber „nicht so offen“, so Rosa.[546]

Pessach

Einer der Höhepunkte im Jahreszyklus des Lehrhauses war die Feier des Pessachfestes, an dem des Exodus der Juden aus dem pharaonischen Ägypten gedacht wird. Am Vorabend des mehrtägigen Festes werden nach einer festgelegten Ordnung (*seder*) symbolische Speisen wie z. B. das ungesäuerte Brot (*mazzah*) verzehrt und die biblische Geschichte des Auszugs verlesen (*haggadah*). 2008 habe ich am Pessachfest und den Vorbereitungen teilgenommen. Rabbiner Shaul F. hatte kurz vorher eine Stelle als Hochschulrabbiner in Heidelberg angenommen und das Lehrhaus verlassen. Er hatte den Mitgliedern ans Herz gelegt, auf jeden Fall auch ohne ihn als Rabbiner Pessach zu feiern und den von Shavei für „Anfänger“ herausgegebenen „idiotensicheren“ (was er mit einem Lachen sagte) Pessachleitfaden zu verwenden, in dem jeder rituelle Handgriff und jeder Segen in vorgesehener Reihenfolge beschrieben ist; Hauptsache sei, Pessach werde gefeiert, auch wenn die feste Ordnung nicht immer eingehalten werde.[547] Möglicherweise bezieht sich F.s offene Haltung auf eine Kritik, die im Jahr zuvor hinsichtlich der festen Pessachordnung von einer Teilnehmerin geäußert wurde. 2007 war Rabbiner F. für die Leitung des Festes verhindert, so dass Ferran Aguiló aus dem Lehrhaus diese Aufgabe übernahm. F. fragte später, wie das Fest abgelaufen sei. Esteban B. erzählte, dass sie den festen Ablauf eher „light“ gehalten hätten, nach ihren eigenen Vorstellungen, worauf Rabbiner F. auf das Einhalten der religiösen Vorgaben hinwies. Joana A., die ebenfalls teilgenommen hatte, wandte daraufhin ziemlich aufgebracht ein: „Shaul, wir waren 600 Jahre lang alleine und ohne spirituelle Führung, dann sag uns jetzt auch nicht, wie wir was machen sollen!“[548]

Nachdem im Frühjahr 2008 in den wöchentlichen Kursen des Lehrhauses die biblischen Hintergründe und rituellen Aspekte von Pessach durchgenommen worden waren, kam im April dann der große Tag. Die zentralen rituellen Speisen, Mazzen und Wein, wurden aus der jüdischen Gemeinde bezogen, da nur dort die den speziellen Speisegeboten für Pessach genügenden Importprodukte erhältlich sind. Die übrigen Speisen bereiteten die Teilnehmer vor. Die Speisegesetze, die für Pessach alle gesäuerten Teigprodukte verbieten, wurden dabei als Leitlinie genommen. Neben der Einhaltung der *kaschrut* war in der Zubereitung vorrangig sefardisch-jüdischer Gerichte (neben der emblematischen aschkenasischen Mazzenknödelsuppe) eine genüsslich zelebrierte Quelle und Bestätigung lokaler Jüdischkeit ge-

[546] Feldforschungstagebuch am 1.9.2007: 104.

[547] Feldforschungstagebuch am 5.3.2008: 183.

[548] Interview mit Joana A. am 5.6.2009.

geben.[549] Während die Speisen auf einem großen Tisch vor dem Torahschrein des Lehrhauses aufgetischt wurden, bereitete Josef das Verlesen der *haggadah* vor. Josef stammte vom Festland, war in Israel zum Judentum konvertiert und versuchte, in seiner Lebensführung ganz den orthodox-jüdischen Vorgaben zu folgen. Wie die übrigen Nichtxueta-Mitglieder sah er in der Konversion das Ziel seiner Arbeit mit Shavei Israel beziehungsweise dem Lehrhaus. Er bat zu Beginn der Feier um Ruhe und Respekt vor dem Ritual und legitimierte seine Führung mit dem Hinweis, der einzige Jude in der Runde zu sein. Die Tatsache, dass sich die Xuetes im Lehrhaus als Juden sahen und die übrigen Teilnehmer als *anusim*, *judaizantes* und Sympathisanten, die Judentum praktizieren, schien seiner von der *halachah* geregelten Definition von Judesein nicht zu genügen.

Kurz vor Beginn der Feier hatte Josef eine ihm bis dato unbekannte Teilnehmerin, die sich ihm als Raquel Epstein vorstellte, direkt gefragt, ob sie Jüdin sei, was sie bejahte. „Aber schon immer Jüdin?“, hakte Josef nach, worauf die umstehenden Teilnehmer in der Küche lachten – was er wiederum gar nicht komisch fand. Hinter dieser vordergründig komischen Situation scheint ein differenzierendes Moment auf: Für die lachenden Xuetes und die Argentinierin Raquel ist neben der Abstammung vor allem das individuelle Bewusstsein, jüdisch zu sein, ausschlaggebend und ausreichend. Offensichtlich verträgt sich das nicht gut mit Josefs Bestreben als orthodoxer Konvertit durch die minutiöse Einhaltung der göttlichen Gesetze (über die man nicht lacht), ganz und gar Jude im Sinne der *halachah* zu sein. Und dazu gehörte für ihn dem Anschein nach auch, einordnen zu können, welche Teilnehmer als halachische Juden gelten und dementsprechende rituelle Aufgaben wie den Vorsitz der Feier erfüllen dürfen.

Letztlich wurde gegen Josefs Anspruch, als jüdischster unter den Juden den Vorsitz beim *seder* einzunehmen, nichts eingewendet und er begann die Feier ganz im Einklang mit dem Gebot des täglichen Gebets mit dem Abendgebet *ma'ariv* und ließ die Lesung der *haggadah* folgen, beides im hebräischen Original. Nach einer ganzen Weile, in der die Speisen auf dem Tisch in keiner Weise ihre Reize verloren hatten und bereits leise Gespräche aufkamen, regten einige Teilnehmer, die der hebräischen *haggadah* nicht mehr folgen konnten, an, das Ganze in Spanisch und mit verteilten Rollen fortzusetzen. Das wurde so auch angenommen, doch nach einer Weile wurde der Hunger zu groß, Joana wandte ein, sie müsse am nächsten Tag früh zur Arbeit raus, und man machte sich an das lang erwartete gesellige Essen: Hühnchen-Pilav, Suppe, Auberginencreme etc. Nach dem ausgiebigen Essen wurde in der Küche im Erdgeschoß Espresso gekocht – im Voraus musste allerdings

[549] Nach strenger Auslegung der *kaschrut* waren die von den Teilnehmern zubereiteten Speisen nicht koscher; z. B. enthielten die von mir zubereiteten Auberginenröllchen keine grundsätzlich unerlaubten Zutaten, doch war meine Küche weder für Pessach rituell gereinigt worden noch hat ein Jude bei der Zubereitung geholfen, Voraussetzungen für einen Koscher-Status, den sehr fromme Juden akzeptieren können. Bei vergleichbaren Feiern im Lehrhaus reichte dieser Koscher-*light*-Status für alle Teilnehmer bis auf den Rabbiner und Josef, die sich auf streng koschere Speisen aus der Gemeinde beziehungsweise auf Früchte, Nüsse, Oliven oder ähnliches beschränkten.

erst eine temporäre soziale Position dafür geschaffen werden. Am Schabbat und an Feiertagen verbietet das Religionsgesetz Juden, Feuer zu entzünden. Nun befand sich die Espressokanne schon auf dem Gasherd. Zum Entzünden der Herdflamme wandten sich mir einige erwartungsvoll lächelnde Gesichter zu. Nach einem kurzen Moment fiel der Groschen und ich entzündete ebenfalls lachend den Herd mit einem Streichholz. Auf der Skala von sehr-bis-gar-nicht-jüdisch hatte man für mich die Position gar-nicht-jüdisch freigemacht, so dass ich für die Teilnehmer Kaffee zubereiten konnte und diese ihr jüdisches Selbstverständnis durch die Heiligung der Festtagsgebote unterstützt sahen. Hier wurde die *halachah* situativ als Referenzrahmen herangezogen, als selbstgewählte Praxis, die Jüdischsein erzeugt, eine sinnlich erfahrbare, fassbare Handlung, etwas, das Xuetes bisher zu einem erfüllten Jüdischwerden fehlte. Jemand aus der Küchenrunde witzelte, ich sei nun – in der Tradition der nichtjüdischen Feiertagshelfer in jüdischen Haushalten – der *schabbes goj* des Lehrhauses. Ein Schlaglicht auf die heilige und die profane Dimension dieses Tages wirft das Entzünden dieses Streichholzes für den Verdauungskaffee. In ihm manifestieren sich zwei soziale beziehungsweise ethnische Positionierungen: wir, die Juden und ein Vertreter der anderen, der Nichtjuden – einer, der uns den Kaffee kocht und nicht sagt, wo es langgeht, wie man das Witzeln um den *schabbes goj* darüber hinaus interpretieren könnte.

Besonders am Beispiel der Pessachfeier wird deutlich, dass in dem tastenden Identifikationsprozess von Xuetes auch viel kollektiv gestaltendes Potenzial steckt: Die feste Grundüberzeugung, Jude zu sein, trotzt der generellen Hinterfragung dieser Identifikation durch etablierte jüdische Institutionen. „If individual acts of identification create the reality of social categories, the reality of a community with which to identify comes from collective acts“, fasst Dorothy Noyes ihr Modell von Gruppenbildung zusammen.[550] Es gibt für Xuetes kein habitualisiertes Judesein, doch die Identifikation mit ihrem „Erbe“ und die Performanz jüdischer Rituale rufen die lange stigmatisierte und versteckte Kategorie Jude ins Leben zurück und füllen sie aus. Josefs Infragestellung der Jüdischkeit der Pessachgemeinschaft ändert nichts an dieser performierten jüdischen Realität. Meine Situierung als *schabbes goj* kontrastiert noch einmal die sozialen Kategorien Juden und Nichtjuden. In den entsprechenden Handlungen (Feuer entzünden beziehungsweise unterlassen desselben) werden Identifikationen spürbar, drücken sich aus und werden bestätigt.

Zugang und Zugehörigkeit zum Judentum als Machtmonopol: Ansätze zu Konversion und Pastoralmacht

Bisher bin ich auf die Momente im Lehrhausgeschehen eingegangen, in denen die Teilnehmer im Rahmen des Shavei-Netzwerks ihr Jüdischsein bestätigten und positiv gewachsen sahen. Bestimmend war die Interaktion als Teil eines gefühlten Kollektivs: der größeren jüdischen Gemeinschaft, für die Shavei steht, und der

[550] Noyes 2003: 29.

lokalen Gruppe marginaler, das heißt nichthalachischer Juden. Zunehmend quer zu diesen kollektivierenden Interaktionen wurden einige Reibungspunkte offensichtlich, die letztlich zur Auflösung des Lehrhauses beitrugen: Sprache, Gender und vor allem der für Xuetes wunde Punkt Konversion und Macht religiöser Institutionen. Zunehmend bekamen die Positionen Mallorquinisch und Spanisch sprechender, Xueta- und Nichtxueta-, halachischer und nichthalachischer beziehungsweise „unhinterfragter" und „hinterfragter" Jude ein distanzierendes Gewicht. Die mächtigen Diskurse um die kulturellen Grenzziehungen Spanien, Mallorca und das Judentum machten auch an den Mauern des Lehrhauses nicht halt. Mit der Gründung des Lehrhauses wurde versucht, die Grenzziehungsdiskurse zu umgehen, was jedoch letztlich nicht gelang. Das Lehrhaus löste sich im Frühjahr 2008 auf: Zum einen hatte Rabbiner F. eine neue Stelle gesucht und war nach Deutschland gezogen, zum anderen hatten sich die Interessen der Mitglieder des Lehrhauses in der Auseinandersetzung mit Shavei zu stark ausdifferenziert, um noch eine tragende Basis für die Gruppe bilden zu können. Um die Reibung an den sozialen und kulturellen Grenzziehungen und die daraus resultierenden Schlüsse der Mitglieder wird es im folgenden Abschnitt gehen. Vor den ethnografischen Beispielen möchte ich einige Ansätze zu Konversion und Macht einbringen, die im weiteren Verlauf den Erkenntnisgewinn unterstützen sollen.

Für die Interpretation der Reibungen von Xuetes an der von Shavei erwarteten Konversion als Zugangsbedingung zur jüdischen Gemeinschaft möchte ich Michel Foucaults Ansätze zur Macht, besonders zur Pastoralmacht heranziehen.[551] Die Pastoralmacht ist Menschenführung, die sich bis in den kleinsten Winkel des Seins erstreckt, Kontrolle auch über das Innere, die Seele, erlangen will: Lebensführung als Voraussetzung für das persönliche Seelenheil.[552] Es geht um den Erhalt der Herde, weniger um den weltlich-politischen Aspekt religiöser Macht. Und es geht um die Achtung der religiösen Gesetze in Form der Unterwerfung des Einzelnen. „Der gesunde Egoismus des römischen Bürgers, der das Gesetz achtet, weicht einem Gehorsam, der letztlich den Willen bricht und das Ich des Schafes, den innersten Kern des Individuums, von einer Unterwerfungsgbeziehung abhängig macht", fasst der Philosoph Michael Ruoff Foucaults Gedanken zusammen.[553] Die Wahrheit, die der Hirte der Herde offenbart, das gemeinsame Heil und die Machtstrukturen werden gesichert, in dem das Heil des Einzelnen davon abhängig gemacht wird. Unterwerfung wird internalisiert, wer ausbricht verliert seine Seele, sowie den schützenden Hirten und seine Herde. Der religiöse Führer macht zudem seine Position und seinen Erfolg von der Rettung jeder Seele in seiner Herde abhängig; ohne

[551] Foucault 2004. Foucault entwickelte den Ansatz anhand historischer christlicher Machtentfaltung zwischen „Hirte" und „Herde", sieht diese Muster aber auch in der jüdischen Gesellschaft als gegeben.

[552] Foucault (2004: 279) nennt diesen Zusammenhang nach Gregor von Nazianz „Ökonomie der Seelen" (οἰκονομία ψυχών).

[553] Ruoff 2007: 163.

Herde wäre er schließlich kein Hirte.[554] In eigenen Worten: Es wird ein gläserner Mensch geschaffen, dem die Angst eingepflanzt wird, nicht für sich selbst sorgen zu können. Damit wird er abhängig von der religiösen Führung. Möglichkeiten des Widerstandes gegen die Pastoralmacht sieht Foucault unter anderem in der Formierung alternativer Gemeinschaften, Zweifel an der heilsbringenden Macht religiöser Führer und in der Mystik, in der individuelle und nicht nachprüfbare Wahrheiten entstehen.[555]

Die Ethnologin Elisabeth Brusco charakterisiert die religiöse Konversion (auf Gruppen in einem Machtgefälle bezogen) als eine Komponente des Kolonialismus.[556] In diesem Sinn war die historische Zwangskonversion der Juden Mallorcas eine Art innere Kolonisierung der Insel, sowohl geografisch als auch mental. Die getauften Juden unterlagen nun der Rechtssprechung der Kirche beziehungsweise der Inquisition. Die schizophrene Situation bestand in der Disziplinierung der Konvertiten und ihrer Nachfahren als Christen, während sie zugleich als Juden ausgestoßen wurden, ein gleichzeitiges Ziehen und Wegstoßen. Diese soziale Spannung, aus der die Mehrheitsgesellschaft ihre Ökonomie und besonders ihre Selbstbestätigung nährte, wurde bis in das 20. Jahrhundert über soziale, ökonomische, und rechtliche Einschränkungen tradiert. Die Xueta-Identität war eine zerrissene, stets zwischen dem Eigenen und Fremden pendelnd. „Religious conversion entails transformation of an individual‘s sense of root reality as well as major change in his or her self-identification within a social structure", beschreibt Brusco diesen tiefen Einschnitt in die Biografie. Die großen Weltreligionen besitzen laut Brusco eine universalistische Vision, die sie zu missionarischen Tätigkeiten außerhalb ihrer Ursprungsregion führten und noch immer führen.[557] Die Einbindung potenzieller Konvertiten in lokale soziale und ideologische Sinnzusammenhänge ist der Vision dieser Religionen, aus deren Perspektive, nachgeordnet.

Der Ethnologe Anthony F.C. Wallace charakterisiert zwei Möglichkeiten, mit denen sich Personen in einer Revitalisierungsbewegung positionieren: Zum einen die der „mazeway resynthesis“, eines langsamen, suchenden Aufbaus einer schließlich in sich ruhenden und charismatischen Position, und die der „hysterical conversion“, bei der sich Personen gleichsam kopfüber in die neue Bewegung stürzen und sich den Lehren einer Führungsperson anvertrauen.[558]

---

[554] Foucault 2004: 262-263.

[555] Foucault 2004: 296. Foucault grenzt die Pastoralmacht von repressiven Machttypen wie beispielsweise der Macht eines souveränen feudalen Herrschers ab. Pastoralmacht kann produktiv sein, indem die Individuen sie verinnerlichen und sie als Möglichkeit zum Erreichen bestimmter Ziele begreifen. Sie muss damit nicht nur äußerer Zwang, sondern kann auch intrinsische Motivation sein.

[556] Brusco 1991: 1101.

[557] Ebd.

[558] Wallace 1961: 153.

Sprachgrenzen und Gruppengrenzen

Nach dem Weggang des Rabbiners herrschte eine gewisse Konfusion im Lehrhaus bezüglich der Zukunft der Gruppe. Auffällig war, dass nun in den Diskussionen Mallorquinisch die dominante Sprache war, nicht mehr wie bisher Spanisch. Dies wirft ein Licht auf die Rolle von Sprache als Identifikationsressource. Einige der Nichtxuetes passten sich, wenn auch nur zögerlich, an und sprachen Mallorquinisch. Andere sprachen weiter Spanisch oder schwiegen, da sie nicht Mallorquinisch sprachen. Eine mögliche Lesart dieses sprachlichen Umschwungs ist der Wegfall der (spanischsprachigen) Führungsfigur des Rabbiners. Eine flachere Gruppenstruktur ermöglichte es den Xuetes, das Wort zu ergreifen, ohne Kompromisse zu machen, weder sprachlich noch inhaltlich. Die Rolle des Mallorquinischen als Identifikationsressource und Instrument für die Stärkung des Gruppenzusammenhalts unterstreicht Ferran A.:

> „Shaul hat gesagt, dass er Katalanisch lernen würde, aber es sind fünf Jahre vergangen und er hat kein Wort Katalanisch gelernt. (lacht) Was uns angeht war es immer eine Mischung aus Nähe und Distanz mit ihm, weil wir Mallorquiner sind, von Grund auf, nicht? Und dann alles in Spanisch zu machen…"[559]

Eine Trennlinie zwischen Xuetes und Nichtxuetes verläuft entlang des Bezugs auf die eigene Sprache. So forderte der Nichtxueta Yitsjak Raul M. in einem Koordinierungstreffen des Lehrhauses:

> „Und, tja, klar, es wäre wunderbar, wenn der nächste Rabbiner, wenn es ihn denn geben wird, zumindest spanischsprachig wäre – (Einwurf Joana A.: Und auch katalanisch[sprachig]!) – oder auch katalanisch[sprachig], selbstverständlich. Vor allem wegen der Feinheiten."[560]

Zwei Filme – zwei Welten?

Ein weiteres Schlaglicht auf die unterschiedlichen Auffassungen von Judentum im Lehrhaus liefern Bezüge auf zwei Kinofilme. Während einer Sitzung wurde der Film „Ushpizin"[561] („Gäste zum Laubhüttenfest") gezeigt, den Rabbiner F. für seine Art der Darstellung orthodox-jüdischen Alltags lobte, „weder Hollywoodkitsch, noch negativ, differenziert eben". Es geht in dem israelischen Film um ein Ehepaar, das zum orthodoxen Glauben zurückgefunden hat, und dessen von finanziellen Nöten geprägten Ehealltag im Viertel der Breslover Chassiden. Der Film wurde im anschließenden Gespräch allgemein positiv aufgenommen. Nach dem Ende der Sitzung sprach ich mit einer Teilnehmerin, die anmerkte, sie würde es gerne sehen,

[559] Interview mit Ferran Aguiló am 21.7.2007.

[560] Yitsjak Raul M. im Koordinierungstreffen mit Shavei-Vertreter Eliyahu Birnbaum, 26.6.2008.

[561] Ushpizin. Israel 2006, Regie: Gidi Dar, Drehbuch: Shuli Rand, 90 Minuten.

wenn auch Filme wie „Aimeé und Jaguar“[562] gezeigt werden würden. Es gehe „um zwei lesbische Frauen, von denen eine Jüdin ist, das ist schließlich auch ein wichtiges Thema“. [563] Die im privaten gemachte Anmerkung verweist auf einen offiziellen Diskurs zu Inhalten und Grenzen des Judentums im Lehrhaus, in den die Teilnehmerin ihren explorierenden Blick auf unterschiedlichste Aspekte vom Jüdischsein nicht einbringen mochte oder konnte. Ihre Zurückhaltung verweist auf die Marginalität, wenn überhaupt, der Themen Frau und Unabhängigkeit sowie gleichgeschlechtliche und interreligiöse Beziehungen in orthodox-jüdischen Diskursen. Im Privaten äußerten sich einige Frauen des Lehrhauses mehrmals kritisch zur quasi unsichtbaren Stellung der Frau in der Orthodoxie, Francisca O. empfand das als „mittelalterlich“.[564] In Paula-Irene Villas Zusammenfassung der identitätstheoretischen Ansätze Judith Butlers ist „Identität die Totalisierung der Subjektposition“, die eine Verneinung aller anderen Möglichkeiten zur Folge hat; die Kategorisierung als Mann beispielsweise schließt eine Identifikation als Frau aus.[565] Eine umfassende Identifikation mit der jüdischen Orthodoxie lehnten Frauen mit Xueta-Hintergrund dementsprechend ab, da sie ihre Emanzipation als Frau nicht für die Emanzipation als jüdische Xueta eintauschen wollten. Als selbstbewusste Individuen wollen sie auswählen und sich nicht unterordnen. Ihre explorative Suche wollen sie nicht durch die Eingliederung in ein stark normiertes Umfeld einschränken oder beenden.

„Who is a Jew?“ und wie Xuetes dieses Problem selbst in die Hand nehmen, weil sie das Ringen um Definitionsmacht und das Thema Konversion mehr als satt haben

Um die zentralen Reibungspunkte im Lehrhaus herauszuarbeiten, die den Staus von Xuetes als hinterfragte Juden und ihre dementsprechend gewünschte Konversion umfassen, möchte ich zunächst Standpunkte von Shavei und aus der jüdischen Gemeinde heranziehen, die sich in dem Diskurs bewegen, halachisch abgesichert, das heißt unhinterfragbar jüdisch zu sein. Anschließend befasse ich mich mit den Positionen, die Xuetes dazu einnehmen.

Nach dem Weggang des Rabbiners, der persönliche Gründe für den Wechsel auf eine Stelle in Deutschland angab, löste sich das Lehrhaus mit seiner wöchentlichen Routine im Frühjahr 2008 auf. Sowohl Shavei als auch einige Lehrhausmitglieder hatten ein Interesse an der weiteren Zusammenarbeit in Mallorca, so dass ein Vetreter Shaveis, Rabbiner Eliyahu Birnbaum, im Sommer 2008 zu einem

[562] Aimeé und Jaguar. Deutschland 1999, Regie: Max Färberböck, nach einem Buch von Erica Fischer, 121 Minuten.

[563] Feldforschungstagebuch, 17.1.2008: 164.

[564] Feldforschungstabebuch, 2.9.2007: 112-113.

[565] Villa 2004: 147.

Koordinierungstreffen nach Palma reiste.[566] Während des Treffens diskutierten die Teilnehmer mit Rabbiner Birnbaum über die ganz unterschiedlichen Deutungen und Praktiken des Xuetatums und Judentums in den einschlägigen Gruppen in Palma und über die Heterogenität der Lehrhausgruppe. Rabbiner Birnbaum hörte sich die teils emotionalen Stellungnahmen mit leichtem Unverständnis, aber gefasst an. „Ich weiß, dass Palma ein besonderer Ort ist, ich weiß, dass es hier um eine Insel geht, ich weiß um die vielen Themen, um die Traumas der Xuetes, es gibt eine Menge Themen, die zu einer komplizierten Lage beitragen."[567] Rabbiner Birnbaum erkennt durchaus an, dass die Annäherung von Xuetes an „ihr" Judentum nicht die Selbstverständlichkeit hat wie z. B. das Judesein in Israel. Denn man muss betonen, dass das Judentum von Xuetes keinen Neuanfang kennt, keine Stunde Null, ab der Erinnerungen an „goldene Jahre" beziehungsweise Verfolgungen keine Rolle mehr spielen. Dennoch setzt Birnbaum ihren lokalen und biografisch orientierten Zugängen zum Judentum eine universelle, an der Zukunft orientierte jüdische Vision für Xuetes entgegen:

> „Ich sehe keine Notwendigkeit zwischen kulturellen und religiösen Gruppen zu unterscheiden. […] Wir schicken einen Rabbiner und keinen Universitätsprofessor, weil wir denken, dass unsere Botschaft mit Religion und Tradition zu tun hat. Es kann sein, dass in Palma das Wort Religion Erschrecken hervorruft. […] Die Botschaft der Torah ist sehr weit gefasst und sehr tiefgründig. Ich glaube nicht, dass man sich schämen muss, sich mit dem Judentum zu beschäftigen. Das Wichtige ist ohne Vorbehalte zu lernen, ohne Diskussionen wie ‚die machen das kulturell, wir machen es religiös'. […] Also, der Punkt wäre, ich nenne ihn mal: ‚Judentum für alle'."[568]

Für Shavei treten die unterschiedlichen lokalen Annäherungsweisen an die Xueta-Thematik – mit oder ohne jüdische Bezüge, säkular oder religiös, schamhaft, begeistert, mutig oder experimentell – und die daraus entstehenden Gruppierungen in Palma hinter einer allumfassenden religiösen Vision zurück, die Biografien, Orte und kulturelle Bindungen transzendiert. Die Torah ist die Antwort auf alle Fragen, der Rabbiner Lehrer und Nexus zwischen dem göttlichen Gesetz und der Gemeinschaft, so Birnbaum:

> „Im Bildungssystem läuft im Allgemeinen die Bildung über den Lehrer, sie kommt nicht direkt aus Büchern; und ganz besonders im Judentum: Das Lernen geht immer über den Lehrer, über den Rabbiner. Er gibt Orientie-

566 Der ehemalige Oberrabiner von Uruguay amtiert heute als Rabbiner in Turin und in Israel, wo er lebt. Zusätzlich ist er ständig auf Reisen zu den Gruppen, die Shavei auf drei Kontinenten betreut.

567 Birnbaum, Eliyahu. Koordinierungstreffen Shavei Israel – Jüdisches Lehrhaus Rafel Valls am 26.6.2008

568 Ebd.

> rung, er regt den Dialog an, er gibt Antworten, er muss Interaktion am Laufen halten."

Auch Antonia, Esteban B.s Ehefrau, sah in dem Rabbiner Lehrer und Identifikationsfigur: „Der, der alles verbindet, das geht über Shaul."[569] Für den Rabbiner war die Lehrtätigkeit dementsprechend keine einfache Aufgabe: Zum einen sollte er Jüdischkeit im Sinne Shaveis vermitteln, zum anderen fand er eine sehr heterogene Gruppe vor, in der grade die Xueta-Mitglieder eher einen Begleiter als ein Symbol religiöser Autorität suchten.

Das Thema Konversion war in den Lehrhausstunden kein offen diskutiertes Thema, auch Rabbiner Birnbaum spricht es während des Treffens nicht an. Mission und Proselytismus ist bis auf wenige historische Ausnahmen keine verbreitete Praxis im Judentum. Es gab immer Konvertiten zum Judentum, Mission wird aber von großen Teilen des Judentums strikt abgelehnt. Dementsprechend ist Shaveis Praxis des „Hilfsangebots" über ein weitgehendes Nichtthematisieren der Konversion gestaltet. Gesprächspartnern aus dem Lehrhaus wurde zunehmend deutlich, dass die Stille seitens Shavei um das Thema Konversion weniger der Anerkennung ihres jüdischen Selbstverständnisses entspricht, sondern der Hoffnung, die Lehrhausmitglieder mögen sich von selbst zur Konversion entscheiden. Beredtes Schweigen und unausgesprochene Erwartungshaltungen gehören allerdings zu den Erfahrungen und Erinnerungen aus dem Xueta-Feld, die gerade die Xuetes im Lehrhaus überwinden wollen. Auf eine Nachfrage Joana A.s an Rabbiner F., ob Shavei Konversionen erwarte und sich bewusst sei, dass die Xuetes Xuetes bleiben und nicht konvertieren würden, antwortete er, Shavei erwarte vor allem Eigeninitiative; und beließ es bei dieser Antwort.[570] Das Thema Konversion schwebte im Lehrhaus dennoch, für Xuetes und den Rabbiner problematisch, im Raum. Die historische Zwangskonversion der Juden definieren die Xuetes im Lehrhaus als Erfahrung und Erinnerung, die „ihre Gruppe" zutiefst geprägt hat. Die Marginalisierungserfahrungen im Familiengedächtnis und die Identifikation mit dem Schrecken der Zwangskonversion der Vorfahren werden durch das Thema Konversion berührt. Die Auseinandersetzung mit dem kulturellen Trauma Zwangskonversion bedeutet für die Xuetes im Lehrhaus empathisches Erinnern, das den Knoten des Tabus aufbricht und den Blick für die Zukunft erweitert – und keine Widerholung der dementsprechend negativ konnotierten Konversion. Für Rabbiner F. war das Thema Konversion mit der Problematik verbunden, als Repräsentant von Shavei die hinter den verschlossenen Türen der hohen rabbinischen und politischen Ebene in Israel getroffenen Zugangskriterien zum jüdischen Volk (in seiner Doppelbedeutung als Staatsvolk und religiöse Gemeinschaft) mittragen zu müssen; eine Problematik, die er im Interview verständlicherweise nur vorsichtig andeutete.[571] Dort ließ er auch

[569] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 31.10.2007.

[570] Feldforschungstagebuch vom 5.3.2008.

[571] Interview mit Shaul F. am 17.4.2007.

durchblicken, dass Shavei darauf hoffte, dass die Lehrhausmitglieder sich auf die Konversion zubewegten, um nicht in die problematische Situation offener Mission zu geraten. Der Standpunkt von Xuetes, bereits Juden zu sein, und ihre Erwartung, anerkannt statt erneut hinterfragt zu werden, stand Shaveis halachisch begründeter Position gegenüber: Besonders für Shavei ein Dilemma, da sie die *halachah* als göttliches und nicht verhandelbares Gesetz verstehen. Shavei betrachtet Xuetes zwar als „Familie" und erkennt auch ihre besonderen „Empfindlichkeiten" an, doch zugleich bindet sich Shavei in Integrationsfragen an die *halachah* und sieht sich in der Position, nicht über den eigenen Schatten springen zu können. Xuetes ohne weiteres als Juden anzuerkennen, hieße die Bindung an die *halachah* aufzugeben und damit die eigene Position als Teil des von Gott auserwählten Volks zu gefährden.

Eine mit Shavei vergleichbare Haltung lässt Benjamin Klein, langjähriger Rabbiner der jüdischen Gemeinde Mallorcas, erkennen und unterstreicht damit die starke soziale Umgrenzung des etablierten Judentums. In einem Gespräch mit Lehrhausmitglied Ferran A. hinterfragt er die distanzierte Haltung von Xuetes zur jüdischen Gemeinde:

> Benjamin Klein: „Warum kommen die Xuetes heute, wo es nichts mehr zu befürchten gibt, nicht in die Synagoge?"
>
> Ferran A.: „Sie sagen, dass das, was die Christen, die als Kirche organisiert waren, ihnen angetan haben, schlimm war und sie wollen in keine neue Kirche eintreten, sie wenden dem Konzept ‚religiöse Gemeinde' konsequent den Rücken zu."
>
> Benjamin Klein: „Du kannst Jude und Atheist sein!"
>
> Ferran A.: „Aber das wissen sie [Xuetes] nicht. Wenn ich denen sage: ‚Du kannst Jude und Atheist sein', sagen die mir: ‚Jetzt willst du mich veräppeln, oder?' Wenn du zu einem von den Orthodoxen gehst und sagst, dass du Atheist bist und konvertieren willst, dann, äh …"[572]

Ferran A. zweifelte Benjamin Kleins Konzept einer ethnischen und säkularen jüdischen Position als glaubwürdige Positionierung der Xuetes gegenüber der jüdischen Orthodoxie an: Für Xuetes sei Judentum per se eine Religion, stigmatisiert und zudem potenziell überwältigend, wie ihre Erfahrungen mit der christlichen Kirche befürchten lassen, so A. Darüber hinaus schätzte er Rabbiner Kleins Vorschlag nicht als Zugangserleichterung, sondern als -hindernis zu den orthodoxen Kreisen ein, die religiöse Praxis als Hauptzugangskriterium erwarten – und die konvertierenden Rabbinatsgerichte in Israel, an denen Shavei-Rabbiner Birnbaum als *dayan*, als rabbinischer Richter, wirkt, sind durchweg orthodox. „The narrower the defini-

[572] Interview mit Benjamin Klein und Ferran Aguiló am 10.12.2008.

tion of ‚who is a Jew', the more gated the community becomes", umschreibt Gad Barzilai die soziopolitischen Auseinandersetzungen um die Grenze von Konversion und Zugehörigkeit zum Judentum.[573] Die Xuetes im Lehrhaus sahen sich als Juden, standen aber aus etablierter Sicht außerhalb davon. Exklusion und das ständige Reiben an Grenzen kannten sie aber zur Genüge, sodass eine Konversion für sie nicht infrage kam.

Nach der Auflösung des Lehrhauses im Frühsommer 2008 schlossen sich einige Xuetes dem wöchentlichen Hebräischunterricht von Benjamin Klein an, den er in den Räumen der Gruppe ARCA-Llegat Jueu abhielt. Ob denn die Xuetes nun wirklich in der jüdischen Gemeinde willkommen seien und wie ihr Status als Xuetes dort gesehen werde, fragte Francisca O. Benjamin Klein nach dem Unterricht. Er heiße alle Xuetes dort willkommen, gab Benjamin Klein zurück und beschrieb das Verhältnis der jüdischen Gemeinschaft zu den Xuetes mit einem Gleichnis: Die Steine, die in einem Fluss und an dessen Ufern liegen, sind aus demselben Material. Die Steine, die im Fluss liegen, haben durch die Bewegung des Wassers und der Steine untereinander eine glatte, runde Form angenommen. Wirfst du einen Stein vom Ufer in den Fluss, wird er nach und nach ebenfalls eine runde Form annehmen. Zum konkreten halachischen Status und dem Problem der Konversion von Xuetes äußerte er sich nicht. Jude kann man dem Gleichnis nach nur innerhalb der jüdischen Gemeinschaft werden, nicht außerhalb und nicht ohne sich dem Strom, das heißt der Gemeinschaft und den göttlichen Gesetzen, hinzugeben. Aus einem distanzierteren Blickwinkel ist die Botschaft im Gleichnis jedoch ambivalent: Zunächst werden Xuetes und Juden als gleich dargestellt. Dann kommt die halachische Differenzierung in den Blick, und die Möglichkeit, diese durch eine Konversion zu überwinden, wird in die Hände der Xuetes gelegt: Ihr seid gleich und doch nicht gleich. Aus der vom Konversionstrauma der Xuetes geprägten Sicht muss es jedoch eine weitere Möglichkeit geben: Die Jüdische Gemeinschaft erkennt sie schlicht als Juden an. Die Dilemmata, die die Grabenränder zwischen den beiden Gruppen markieren, sind offenkundig: Die jüdische Gemeinschaft kann beziehungsweise will diese Anerkennung nicht vollziehen, ohne die *halachah* als innerste Identifikationsressource aufzugeben, Xuetes müssten die aversive, weil paradox erscheinende Entscheidung treffen, ihre unter Anstrengungen zu einem Selbstbild zusammengefügte jüdisch-mallorquinische Identität aufzugeben, um jüdisch zu werden. Sie würden wieder einmal unwillig über einen sozialen Graben springen müssen. Im Vergleich mit der traumatischen Zwangstaufe sind jedoch die Machtströme andere: Wurden die jüdischen Vorfahren, bildlich ausgedrückt, in der Vergangenheit vom christlichen Mob aus ihrem Haus gejagt, sehen sich Xuetes heute von normativen, aber nicht übermächtigen jüdischen Institutionen aufgefordert, ihr grade im Bau befindliches *eigenes* Haus erneut aufzugeben. Für eine immer wieder in Frage gestellte Gruppe stellt die Konversion als „change in its most profound sense"[574], wie

[573] Barzilai 2010: 32.

[574] Brusco 1991: 1101.

Brusco sie definierte, eine Infragestellung durch sich selbst dar, die Auflösung des eigenen Ego zugunsten eines fremdbestimmten Ego.

Die referierten Standpunkte zweier Vertreter jüdischer Mainstream-Institutionen ließen sich mit der an Xuetes gerichteten Botschaft „Zähne zusammenbeißen und durch, so schlimm kann es doch nicht sein“ zusammenfassen. Welche Implikationen diese Haltung für die Empfänger hat, machen die folgenden Aussagen von Xuetes deutlich. Die Konfrontation mit dieser Herausforderung lässt das kulturelle (Erinnerungs-)Gepäck von Xuetes spürbar werden. Esteban B. beschreibt seine Annäherung an jüdische Institutionen als von Angst begleitet:

> „Und ich muss sagen, es [Xuetasein] hat mir nie Angst gemacht, weil ich sehr skeptisch bin, überhaupt nicht religiös, also hatte ich auch nie Gelegenheit, mich mit der katholischen Kirche zu streiten. Und dann hatte ich Angst, das erste Mal in die Synagoge zu gehen… Um nicht in einen weiteren Fundamentalismus zu geraten, ja? Dem einen Ort zu entkommen und dann in ein weiteres Loch zu fallen, das genauso ist wie das, dem ich entkommen bin. Also, ich hatte Panik.“[575]

Esteban B. befürchtete, vom Regen in die Traufe zu kommen. Seine Haltung ist exemplarisch für die Annäherung von Xuetes an Institutionen des konservativen/orthodoxen Judentums. Offene Konfrontationen mit der mächtigen Institution Kirche hatten die meisten Xuetes stets vermieden, entweder durch Distanz oder ostentativen Katholizismus.[576] Die Angst vor religiösen Institutionen – die Kirche hatte den christlichen Status der Xuetes, den sie deren Vorfahren aufgezwungen hatte, stets infrage gestellt – tauchte beim Kontakt mit der jüdischen Gemeinschaft aus fast vergessenen Tiefen wieder auf. Zu der Angst von Xuetes, sich dem verfemten Judentum, dem eigenen Stigma anzunähern, kam die Angst vor der Macht eines Kollektivs, das die tastende Suche nach einem runderen Selbst sofort wieder einschränkt. Esteban B. ließ sich auf die Starthilfe von Shavei ein, blieb jedoch prinzipiell auf Distanz und arbeitete an Strategien, das Lehrhaus und seine Mitglieder unabhängig zu machen: „Ich hoffe, eines Tages können wir als Gruppe eigene Aktivitäten durchführen, wir brauchen Geld, wir müssen eigene Wege der Finanzierung suchen.“[577]

---

[575] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 31.10.2007.

[576] Einen Eindruck ostentativ katholischer Praktiken von Xuetes vermittelte Joana A. in einem Interview: „Und deswegen waren die Xuetes am aller-, aller-römisch-katholisch-apostolischsten und diejenigen, die ein Heiliges Herz Jesu hatten. Die Wohnungstür ging auf und schon hing da das Heilige Herz im Flur. Damit es die ganze Welt sieht, kaum das die Tür aufgeht! Und sie waren es, die sich immer vor alle anderen in der Kirche in die erste Bank gesetzt haben“ (Interview am 19.11.2008). Das Herz Jesu ist ein Abbild des bei der Kreuzigung durchbohrten Herzen Jesu, in der katholischen Spiritualität ein Symbol für die Quelle der Sakramente und des Heils, das die Gläubigen aus der Kreuzigung schöpfen können.

[577] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 31.10.2007.

Die von jüdischen Institutionen erwartete Freude von Xuetes, endlich in die große Familie heimzukehren, mit einigen geringen Hürden, stellt sich aus der Sicht von Joana A. ganz anders da:

> „In Israel haben sie das nicht so klar, es gibt großen Widerstand, uns als Juden anzuerkennen. Aber ich glaube, dass die Mehrheit von uns sich als Juden fühlt. Aber wir wollen nicht konvertieren. Gerade weil wir uns als Juden fühlen! Für mich wie für viele andere ist dieser Schritt unnötig. Zumal wir in der mallorquinischen Gesellschaft ausgegrenzt worden sind, in der katholischen Kirche wurden wir abgelehnt. Gut, sie haben uns aufgenommen, aber es blieb ihnen ja auch nichts anderes übrig. Aber wir waren weder Fisch noch Fleisch, wir waren weder Juden noch Katholiken. Nichts waren wir! Und jetzt, wo die Leute anfangen, darüber zu sprechen und ein bisschen anfangen, eigene Entscheidungen zu treffen, denken sie: Also gut, meine Vorfahren haben Schlimmes durchgemacht, einige wurden sogar verbrannt, verfolgt, beschimpft, misshandelt. Deswegen fühle ich wie das jüdische Volk. Und ich fühle mich als Teil dieses Volkes. Und nach alldem akzeptieren sie, dieses Volk, mich nicht als eine der ihren! […] Aber wir Xuetes haben uns von so vielen Bereichen lange genug ausgeschlossen gefühlt, um dann auch noch für unser fehlendes Interesse [an einer Konversion zum Judentum] diskriminiert zu werden! Oder für fehlende Religiosität. Es reicht! Bisher haben sie uns mal hierfür und mal dafür diskriminiert, mal hier, mal da. Weil wir Juden sind, weil wir keine sind. Für den Versuch, Katholiken zu sein und dafür, dass wir es nicht schaffen. Weil wir bestimmte Nachnamen haben. Dann wieder, weil wir sie nicht haben. Weil wir sie vom Vater und der Mutter haben, dann wieder weil wir sie nur von der Mutter und nicht vom Vater haben –, na ja, wegen allem halt! Und der Gipfel ist dann auch noch: dafür, dass wir nicht religiös genug sind! Ihr könnt mich mal, ihr könnt mich mal! So viele Jahrhunderte waren wir auf uns allein gestellt! … Dann lasst uns halt in Frieden. Wir werden mit unserer Religiosität oder halt auch unserer fehlenden Religiosität so weitermachen, ganz so, wie wir Lust dazu haben. Du willst mich so nicht als Jude? Na, dann halt nicht. Ist mir egal!“ [578]

Joana A. gibt der Enttäuschung und Wut Ausdruck, die in ihr angesichts der Infragestellung ihrer Identifikation als jüdische Xueta seitens orthodoxer und konservativer jüdischer Institutionen hochkommen. Aber auch die wichtigen Schritte einer Klärung ihrer Position als Xueta macht sie deutlich: sprechen, erinnern, eigene Entscheidungen treffen. Xuetasein erscheint hier als steiniger Weg zu einer verschärft reflektierten Ego-Position in einem Umfeld zunehmend komplexer kultureller Angebote. Ihre Identifikation mit der großen jüdischen Schicksalsgemeinschaft, die

[578] Interview mit Joana A., 19.11.2008.

Xuetes allein schon aufgrund ihrer Verfolgung als Juden als solche anerkennen müsste, macht dem Gefühl des Aufgeriebenwerdens an einer unerwartet gezogenen Grenze Platz. An dieser Grenze wird die jüdische Religiosität und Abstammung angezweifelt, als Loyalitätsbeweis und Entréebillet in die jüdische Gemeinschaft wird die Konversion gefordert. Des Gefühls, infrage gestellt zu werden, sind Xuetes mehr als überdrüssig. „Sie wissen nicht, dass wir Mallorquiner sehr eigensinnig sind", formulierte die Lehrhausteilnehmerin Joana S. ihre Reaktion auf Shaveis Konversionsbestrebungen,[579] und reagiert auf die Infragestellung von Xuetes als Juden mit einer selbstbewussten und trotzigen Verankerung in dem Inselkollektiv, dessen Kultur sie zutiefst habitualisiert haben. Der Rückgriff auf das Bild eines eigensinnigen Volkscharakters naturalisiert Xuetes als Mallorquiner, die keiner Anerkennung bedürfen: Joana S.s narrative Strategie, verunsichernde Ausgrenzung durch absichernde Eingrenzung zu begegnen.

Hier greift auch Foucaults Ansatz zur Pastoralmacht, um die Widerstände von Xuetes zu deuten: Wollen diese ihre Beziehung zum Judentum ganz für sich ausmachen – beziehungsweise wie die Mehrheit von ihnen sowohl Juden- als auch Xuetatum vergessen –, verlangen orthodoxe Institutionen Einsicht in ihre Köpfe und Herzen und darüber hinaus Performanz jüdischer Religion als Anerkennungskriterium. Das sind zwei Bedingungen, die ihren Vorfahren weder volle Teilnahme noch Erfüllung im Christentum ermöglicht haben und daher erneutes Misstrauen statt erleichterter Hinwendung auslöst, wie sie sich Benjamin Klein als relativ einfache Lösung vorstellt.

Die Konversion von sich als Juden identifizierenden Xuetes zum Judentum kann nicht mit der von unhinterfragten Christen zum Judentum verglichen werden. Orthodoxe Juden bauen in dem Fall eine zu überschreitende Grenze auf, wo Xuetes keine sehen. Sie wollen eingeladen werden, werden aber abgewiesen. Das reaktiviert das kulturelle Konversiontrauma und das zu überwindende Gefühl, in jeglichem sozialen Kontext defizitär zu sein, was aufseiten der Xuetes zur Abwehr der Konversion führt. Um das Dilemma der Xuetes noch deutlicher werden zu lassen, kann ihre Situation mit der eines verlorenen Sohn verglichen werden, der nach Hause zurückkehrt und von den Eltern, die an seiner „Echtheit" zweifeln, nicht ins Haus gelassen wird; er muss sich erst beweisen, indem er sich von ihnen adoptieren lässt. So entfremdend und befremdlich dem Sohn die Forderung der Eltern erscheint, so beschreiben Xuetes ihre Haltung zur Konversion. Sie würden zwar Anerkennung und einen Platz in der jüdischen Familie erhalten, hätten aber gleichzeitig das verloren, was sie bisher ausmachte: ihr unter Widrigkeiten aufrechterhaltenes Ego, ihre Selbstachtung, ihre Beheimatung als Xueta und damit als Mallorquiner. *Convertere* heißt „verwandeln", Konversion ist „change in its most profound sense", so Elisabeth Brusco.[580] Die drastische Abkehr von diesem hart erkämpften Selbstbewusst-

[579] Interview mit Joana S., 26.1.2008.

[580] Brusco 1991: 1100.

sein, das sich aus der Transformation der Angst und Bedrückung von Eltern und Großeltern speiste, käme aus Xuetasicht einem Verrat an den Vorfahren gleich.

Nach dem Weggang Rabbiner F.s im April 2008 löste sich die Gruppe nach und nach auf. Auf mehreren Sitzungen wurde über Auflösung und Fortbestand diskutiert. Während die konversionswilligen Nichtxuetes sich für den Erhalt der Gruppe und die Integration von „Kultur und Religion“, also säkularen und religiösen Aspekten des Judentums aussprachen, sprachen sich die Xuetes für eine Auflösung beziehungsweise Loslösung von Shavei aus. Francisca O. zeigte sich enttäuscht, dass selbst im Lehrhaus Xuetes eine Minderheit sind. Sie fühlte sich darüber hinaus von Shavei „alleingelassen“, letztlich könne sie sich mit der Organisation nicht anfreunden, sie wolle sowieso „nicht konvertieren; was soll ich in Israel? Ich bin froh in Frieden hier in Mallorca zu leben“.[581] Nach vier Sitzungen, von denen keine alle Mitglieder umfasste, löste sich die Gruppe auf.

4.4.3 Die jüdische Gemeinde Mallorcas und die Xuetes: „Nicht wie einer von ihnen“

Im folgenden Abschnitt wird die Begegnung von Xuetes mit der jüdischen Gemeinde näher beleuchtet. Die subtile aber dennoch für Xuetes spürbare Infragestellung ihres jüdischen Selbstverständnisses in der Gemeinde trug zur Gründung des separaten jüdischen Lehrhauses bei, in dem Xuetes später vergleichbare Erfahrungen machten. Auf die Schlussfolgerungen der Xuetes, die jüdischen Aspekte ihres Xuetaseins auch ohne die Anerkennung durch jüdische Institutionen zu vertreten, wird abschließend näher eingegangen.

Um die Dynamik der Identifikationsprozesse der letzten Jahre zu verdeutlichen, möchte ich darauf hinweisen, dass der folgende Abschnitt sich auf die Situation bis 2008 bezieht. Seitdem hat sich einiges im Verhältnis von Xuetes zur jüdischen Gemeinde verändert: Eine rabbinische Autorität in Israel erkennt Xuetes als Juden an, einige Xuetes gehen daher den vorher abgewehrten offiziellen Schritt ins Judentum und nähern sich (wieder) der Gemeinde an (s. Kap. 5.1.).

Offiziell gegründet wurde die jüdische Gemeinde (Communitat Jueva de les Illes Balears) 1973, nachdem in den 1960er-Jahren immer mehr jüdische Touristen und Rentner, hauptsächlich aus Großbritannien, die Insel zu ihrem Zweitwohnsitz machten. Jüdische Familien mit aschkenasischer Tradition aus anderen Teilen der Welt schlossen sich bald an. Eine Minderheit innerhalb der Gemeinde bilden zugewanderte Sefarden aus Nordafrika. Die kulturelle Heterogenität spiegelt sich unter anderem in den mehrsprachigen Gottesdiensten und Gebetbüchern (*siddurim*) wieder. Gemeindesitz und Synagoge befinden sich in der Neustadt Palmas im Erdgeschoss eines Mietshauses.

---

[581] Feldforschungstagebuch vom 16.4.2008: 200-201. Nach der 2011 erfolgten rabbinischen Anerkennung der Xuetes als Juden wandelte sich Franciscas Groll über die Konversion in freudige Zuwendung zum etablierten Judentum; für ihre Rückkehrzeremonie in Israel s. Kap. 5.1.

Seit Beginn ihrer Existenz suchen einzelne Xuetes die Nähe der Gemeinde. Der spätere Rabbiner Nissan Ben Abraham sammelte hier erste Erfahrungen mit gelebtem Judentum.[582] Die Erfahrungen, die Xuetes im Kontakt mit jüdischer Religion und der Gemeinde machen, sind ganz unterschiedliche. Miquel Segura, *der* öffentliche Verfechter für eine Inklusion der Xuetes ins Judentum, berichtet von ambivalenten Gefühlen. Die herzliche Aufnahme in der Gemeinde, die für seine verstorbene (halachisch nichtjüdische) Schwester das Totengebet sprach, oder der wiederholte intensive Austausch gemeinsamer Erfahrungen in der Synagoge mit einem anderen Xueta stehen seinem Gefühl des absoluten Fremdseins in der religiösen Praxis gegenüber.[583] Auch die kulturell und sprachlich heterogene Umgebung, die Gemeinde setze sich aus „Argentiniern, Engländern, Deutschen" zusammen, so Segura, kann dem Mallorquiner kein Heimatgefühl vermitteln.[584] Umso größer die Freude und gefühlte Seelenverwandschaft zu anderen (Mallorquinisch sprechenden) Xuetes in der Synagoge. Die Distanz zu Xuetes, basierend auf fehlendem religiösen Wissen, sprachlich-kulturellen Unterschieden und subtilen halachischen Grenzen, die die Gemeinde aufzeigt, bleibt: „Ich versuche, bei den religiösen Festen dabei zu sein. Aber ich verstehe gar nichts. Und außerdem nimmt dich die jüdische Gemeinde wie einen Gast auf, aber nicht wie einen von ihnen, nicht wie einen echten [Juden]."[585]

In Miquel Seguras Schilderungen taucht die Spannung zwischen Heimatsuche und Fremdheitsgefühl auf, die auch andere Xuetes beim Kontakt mit der Gemeinde schilderten. Die Aversion mancher Xuetes religiösen Institutionen gegenüber – bis hin zu Panikgefühlen –war jedoch nicht so stark wie ihr Bedürfnis nach einer neuen alten Heimat im Judentum. Und je mallorquinischer das Kollektiv, in dem diese Suche geteilt wurde, desto besser, wie Seguras Verbundenheit mit anderen Xuetes in der Synagoge zeigt.

Rabbiner F. hieß Xuetes in der Gemeinde willkommen, und auch andere leitende Repräsentanten sprachen sich für eine begrenzte Teilnahme von Xuetes aus. Aber was für Xuetes zunächst als gangbarer Kompromiss begann, machte zunehmend dem Gefühl Platz, wieder einmal ausgegrenzt zu werden: als fragwürdige Juden und Mallorquiner, die in der kulturell heterogenen Gemeinde eher ein Fremdkörper waren.

Der Sprecher der Gemeinde, Abraham B., unterstrich das Ideal einer offenen Gemeinde, hatte jedoch Schwierigkeiten, Xuetes als Juden zu sehen.

> Abraham B.: „Ich würde unterscheiden zwischen Kryptojuden und Xuetes. Kryptojuden haben die Ausübung ihrer Religion verheimlicht, obwohl das sehr lobenswert ist, dass sie es überhaupt gemacht haben. Aber Xuetes sind

[582] Interview mit Ferran Aguiló und Benjamin Klein, 10.12.2008.

[583] Segura 2008: 258-259, 285.

[584] Interview mit Miquel Segura am 10.4.2007.

[585] Ebd.

> diejenigen, die – sagen wir mal – sich hinstellen und sagen: ‚Ich bin Jude. Hier bin ich', nicht? Das macht einen großen Unterschied, auf dem man bestehen muss. […] Wir haben sehr gute Kontakte zu ihnen […] und sie werden genauso behandelt wie jedwede Person aus unseren Reihen. Obwohl man, ähm, eigentlich aus halachischer Sicht unter den Xuetes zwischen denen unterscheiden müsste, die es durch väterliche und die es durch mütterliche Abstammung sind. Diese haben nämlich niemals ihre Jüdischkeit verloren."[586]
>
> Christian Riemenschneider: „Ein Xueta mit mütterlicher Abstammung könnte also Teil des *minjans* sein?"
>
> Abraham B.: „Ja, wenn die mütterliche Linie nicht unterbrochen wurde, ja … zumindest meiner Meinung nach, denn ich bin kein Rabbiner. […] Wir haben nicht das Recht, diese Personen abzuweisen, es kann weder einen Rabbiner noch eine Vorschrift auf der Welt geben, die sich diesem grundlegenden Prinzip entgegenstellen könnte."[587]

Das Erscheinen von Xuetes in einer etablierten jüdischen Gemeinde löst bei den Gemeindemitgliedern Konfusion über die Grundlagen von Jüdischkeit aus. Die Selbstpositionierung als Juden wird Xuetes nicht zugestanden, der Entwurf einer Vorfahrengeschichte der Xuetes ohne jüdische Praktiken untermauert die Ablehnung. Zugleich wird Jüdischkeit über die (matrilineare) Abstammung anerkannt. Xuetes stellen für ein strengeres jüdisches Gemeinschaftsmodell eine Herausforderung dar: Man will sie dabei haben und dann wieder nicht; das alte Lied, das sie nur zu gut kennen. Francisca O. fühlte sich in ihrer marginalen Stellung als Jüdin an die gleiche Ausgrenzung als fragwürdige Christin erinnert: „In der Kirche fühle ich mich als Christin zweiter Klasse und hier in der Synagoge als Jüdin zweiter Klasse."[588] Während Xuetes wieder die Rolle der Hinterfragten zugewiesen bekommen, sehen sich Mitglieder der Gemeinde als unhinterfragte Juden, eine Situation, die Xuetes aus Kirche und säkularer Gesellschaft kennen. Auf einer übergeordneten Ebene stehen sich hier Prozesse selbstgewählter vs. kollektiv anerkannter Identifikationen gegenüber, in denen die Copyrightfrage identitärer Kategorien verhandelt wird – und die damit verbundenen Vor- und Nachteile. Während Xuetes erwarten, von einem Kollektiv einmal ein volles „Ja" zu hören, ist das deutliche „Jein" eine unwillkommene Erinnerung an die zu überwindende Zerrissenheit zwischen Inklusion und Exklusion.

---

[586] Interview mit Abraham B. am 11.4.2007.

[587] Ebd.

[588] Die als randständig beschriebene Position spiegelte sich auch in der Sitzordnung in der Synagoge wieder, wo Xuetes und *anusim*, wie beispielsweise im Rosch Haschanah-Gottesdienst 2007, die letzten Sitzreihen einnahmen (Feldforschungstagebuch, 14.9.2007: 120).

Vertreter der Jüdischen Gemeinde definieren Zugehörigkeit über Abstammung und Konversion. Xuetes, die sich als Juden sehen, tun dies ebenfalls aufgrund von Abstammungsrhetoriken, wie das folgende Gespräch zwischen Benjamin Klein und Ferran Aguiló zeigt:

> Benjamin Klein: „Vergangene Woche habe ich über Konvertiten zum Judentum gesprochen. In der Predigt habe ich gesagt, dass es zwei Möglichkeiten gibt, Jude zu sein, nur diese zwei: entweder von einer jüdischen Frau geboren zu werden oder vor einem *bet din* zu konvertieren."
>
> Ferran Aguiló: „Und es gibt eine dritte Möglichkeit für uns: Wir sind die Nachkommen der Nachkommen der Nachkommen von –" (lacht)
>
> Benjamin Klein: „Aber guck mal, – ja, ok, einverstanden. Andererseits ist eine Konversion aber auch nicht so schlimm."
>
> Ferran Aguiló: „Wenn du zum Christentum konvertieren wollen würdest und müsstest dafür ein Jahr in Rom leben, was würdest du machen?!"[589]

Benjamin Klein weicht der Kritik am aufwändigen orthodoxen Konversionsprozess, der das Leben in einer frommen jüdischen Umgebung erfordert, mit dem Hinweis aus, auch die sieben noachidischen Gesetzte statt der 613 jüdischen *mizvot* einhalten zu können, um anerkannter Sympathisant (kein Mitglied!) des jüdischen Volkes zu sein.[590] Ferran weist darauf hin, dass es den Xuetes nicht um religiöse Praxis, sondern um Anerkennung geht: „Aber guck mal, die Leute aus Mallorca, die Juden sein wollen, wollen nicht nach den *mizvot* leben, sondern dass anerkannt wird, dass wir schon immer Brüder gewesen sind!"[591]

Sollors binär aufgebautes Modell gesellschaftlicher Einigungs- oder Differenzierungsprozesse über „descent" beziehungsweise „consent" muss für das vorliegende Beispiel weniger als dichotomes, sondern als ein beide Positionen verschmelzendes Modell ausgelegt werden, verlangen Xuetes doch die Anerkennung und Eingliederung aufgrund von Abstammung, also „consent" durch „descent". Für die jüdische Gemeinschaft ist die Abstammung von Xuetes aber nicht deutlich genug, zu fern vom jüdischen Ursprung, kann man sagen. Problematisch ist für sie auch, dass Xuetes die Eingliederung in das Judentum selbst vornehmen, anstatt auf „consent"

---

[589] Interview mit Benjamin Klein und Ferran Aguiló am 10.12.2008.

[590] Ebd. Aus der Perspektive des Judentums gelten die sieben noachidischen Gesetze, die dem vorjüdischen Noah von Gott gegeben wurden, für die gesamte Menschheit. Diejenigen, die sie erfüllen, können als *zadikim*, Gerechte, an der kommenden Welt des Ewigen Lebens (*haolam haba*) teilhaben. Sie gelten nach der *halachah* als Nichtjuden, die Torah und ihre Exegeten sprechen ihnen aber einen speziellen Status als *gerei toschav*, rechtschaffene Nichtjuden, in einer halachisch-jüdischen Gemeinschaft zu.

[591] Ebd.

durch Konversion zu warten, wie es die Religionsgesetze fordern: eine subversive Haltung, die dem von Gott gegebene Gesetz zuwiderläuft. Die Hürde besteht auf jüdisch-institutioneller Seite im Religionsgesetz, dass damit als Hauptressource ihrer Identifikation bestätigt wird, und auf Xueta-Seite in dem kulturellen Trauma der Zwangskonversion, dass eine erneute Konversion unmöglich macht.

Die Verunsicherung angesichts des religiösen Status der Xuetes, den Joana A. als „weder Fisch noch Fleisch" beschrieben hatte, veranlasste Teile der jüdischen Gemeinde, Grenzen der Teilnahme an bestimmten Ritualen wie der Torahlesung zu ziehen, die dann nur Gemeindemitgliedern offenstanden.[592] Im Spiegel der Xuetes als die „Anderen, Zweifelhaften" trat das „Wir, die unzweifelhaft Jüdischen" als beruhigende, gruppenstärkende Vorstellung hervor. Für die kleine jüdische Gemeinde Mallorcas war die stets schwierige Frage nach jüdischer Identität durch ihre kulturelle Heterogenität eine besondere Herausforderung. Im Kontakt mit Xuetes traten Ängste auf, wer in Zukunft eine Mehrheit darstellen und dementsprechend eine Deutungshoheit über jüdisches Gemeindeleben haben werde. Rabbiner Shaul F. gab diese Stimmen folgendermaßen wieder:

> „Also, wir haben viele Leute [Xuetes], die sind weit gekommen zu Besuch Freitagabend. Manchmal habe ich gehört, so ein bisschen ironisch: ‚Ja, hier muss man wissen, ist schwer zu wissen, wer ist dann in dem *minjan*' und so weiter, nicht so laut, aber ich weiß – die Mallorquiner haben gesagt – sie fühlen sich – … (meint unwohl, unwillkommen)."[593]

Esteban B. schildert die Distanzierung der Gemeinde gegenüber Xuetes als einen der Gründe für den Aufbau des Lehrhauses:

> „Die Wurzeln des Zentrums liegen bei den Problemen, die Shaul wohl mit dem Unterricht für uns hatte. Wenn man in der Gemeinde war, hat man eine gewisse Kälte uns gegenüber gemerkt. Es war nichts Offensichtliches, sie haben ein freundliches Gesicht gemacht und man war willkommen, aber … Und dann kam der Moment, als wir sieben, acht, neun Personen waren, von unserer Seite, also waren wir fast mehr als die von ihnen da waren."[594]

Die Unsicherheit bezüglich der Grundlagen jüdischer Identität, die Abraham B. durchscheinen lässt, lassen auch andere Gemeindemitglieder gegenüber Xuetes erkennen. Hatte Abraham B. noch eine habitualisierte jüdische Praxis, Abstammung und Anerkennung durch die jüdische Gemeinschaft als Zugehörigkeitsvoraussetzungen in Betracht gezogen und hatten Xuetes auch zu einem gewissen Grad am Gemeindeleben teilnehmen dürfen, wurde die im Raum stehende Frage „Wer ist hier ein richtiger Jude?" entlang der historischen Grenzziehungen zwischen eta-

[592] Interview mit Joana A., 19.11.2008.
[593] Interview mit Shaul F. am 17.4.2007.
[594] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia am 31.10.2007.

blierter religiöser Institution und Xuetes als lose vernetzten Einzelkämpfern beantwortet. In ihrer vergleichenden Studie russisch-jüdischer Migranten in Berlin und Chicago eröffnet die Kulturanthropologin Victoria Hegner ein vergleichbares soziales Setting: die Begegnung der „alteingesessenen" Juden in Deutschland mit den russischen Migranten, deren durch die etablierten Alteingesessenen hinterfragter halachischer Status und kulturelle Praxis zu Reibungspunkten bei ihrer „Integration" führten, habe „etwas in Bewegung geraten lassen".[595] Vergleichbar mit dem deutschen Beispiel entstanden durch das Aufeinandertreffen von Juden, die ihre Identifikation auf unterschiedliche Weise begründen, auch in Mallorca neue Institutionen wie das Jüdische Lehrhaus, die versuchen, alternative Formen des Jüdischseins auszuloten, ohne dass die etablierten jüdischen Institutionen jedoch ihre zentrale Stellung einbüßten. Die Umgrenzung und dementsprechend auch die Infragestellung etablierter jüdischer Identifikationen treten über die Einnahme der emische Perspektive der russischen und mallorquinischen Juden beziehungsweise Xuetes besonders deutlich hervor.

Ein Schlaglicht auf Grenzziehungspraktiken zwischen Juden und Nichtjuden über die rituelle Handhabe sakraler Objekte in der Gemeinde wirft die Auseinandersetzung über die Teilnahme eines Xueta an der Torahlesung. Benjamin Klein, über 30 Jahre Rabbiner der Palmesaner Gemeinde, berichtete von der Empörung des früheren Vorsitzenden der Gemeinde, die Kleins Zulassung eines Xueta am rituellen Verschnüren (*gelila*) der Torahrolle nach der Lesung ausgelöst hatte. Man dürfe die heilige Torah keinem Nichtjuden in die Hand geben, so der Vorsitzende. Der betroffene Xueta, José Fuster, entgegnete der Kritik gegenüber Klein: „Ich war in Jerusalem in einer superorthodoxen Synagoge, nicht so einer wie der hier, und da haben sie mir die Torah nicht nur zur *gelila*, sondern sogar zur *hagba* [dem rituellen Erheben und Zurschaustellen vor der Gemeinde] überlassen!"[596] Je näher die Integration von Xuetes den als zentralen Heiligtümern des Judentums betrachteten Objekten oder Ritualen kommt, desto heftiger treten Spannungen in der Gemeinde auf. Die Integration von Xuetes erscheint als Infragestellung des Selbstbildes der jüdischen Gemeinde und ihrer Handhabe der *halachah*. Identifikation ist hier eng in Verbindung mit den Konzepten von Reinheit und Unreinheit zu sehen, die Mary Douglas als Konstituenten sozialer und kultureller Ordnung begreift.[597] Die zentralen Heiligtümer stellen den Kern, das Gesetz, das Reine und Heilige des Judentums dar. Das Berühren und Handhaben der Torah kann als ordnender *Prozess* gedeutet werden, in dem die Handhabenden als Juden in die Sphäre der Reinheit und Heiligkeit eingehen dürfen; alle anderen gelten per definitionem als Nichtjuden. Soziale Prozesse von In- und Exklusion werden in eine göttliche Sphäre ausgelagert, in der menschliche Optionen keine Rolle spielen: eine konservative Rhetorik, die die Grenzen einer Gruppe gegen Innovation oder Druck immunisieren soll.

[595] Hegner 2008: 214-215.
[596] Interview mit Benjamin Klein und Ferran Aguiló am 10.12.2008.
[597] Douglas 1966.

In die Grenzziehung zu Xuetes entlang der *halachah* spielt noch ein weiteres Moment hinein: die kritische Haltung sefardischer Juden in der Gemeinde zu ihren Xueta-„Brüdern". Am Festtag Simchat Torah wurde einem Xueta im Gottesdienst die Möglichkeit gegeben, den Torahschrein für die Entnahme der heiligen Buchrolle zu öffnen, wofür im Nachhinein Kritik aus der Gemeinde kam: Ein Nichtjude und das Heiligste des Judentums seien hier zu dicht aufeinandergetroffen. Laut Rabbiner F. ging die Kritik stärker von sefardischen Gemeindemitgliedern aus:

> „Aber es gibt auch dort [in der Gemeinde] verschiedene Gruppen. Und, leider, da wir haben eine historische Ironie. Diese Kritik kommt fast –, ich verstehe das nicht, warum das so ist –, das ist nicht nur hier, das ist fast in die ganze Welt so –, viel, viel, viel mehr Kritik von sefardischen Juden als von aschkenasischen Juden. Das ist besonders, weil die Xuetes sind spanisch! Das sind ihre Brüder, ja?! Das –, ich weiss nicht – diesen Unterschied fühle ich auch hier in dieser Gemeinde."[598]

Es fehlen weitere Belege und Deutungen dieser ambivalenten Begegnungen von Xuetes beziehungsweise *anusim* und Sefarden aus dem Feld. Als deutender Ansatz bietet sich die Nähe beider Kategorien zu der Demarkationslinie jüdischer Identifikation an. Im Vergleich zu der aschkenasischen Dominanz nehmen sefardische Juden eine marginale Stellung ein, nicht in halachischer, aber in zahlenmässiger und kultureller Hinsicht. Gleich auf der anderen Seite der halachischen Grenze stehen Xuetes und andere *anusim*, die sprachlich, kulturell und auf Erinnerungen bezogen viele Schnittmengen mit Sefarden besitzen. Die Betonung der Grenze seitens sefardischer Juden um das, was sie von Xuetes unterscheidet – Praxis und Wissen anerkannter (sefardischer) Jüdischkeit –, kann als Fortschreiben einer gewissen Unsicherheit verstanden werden, die diese kulturelle Form der Jüdischkeit zwischen den gewichtigen aschkenasischen, christlichen und muslimischen Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart entwickelte.

4.4.4 Nach der Auflösung des Lehrhauses: Ein „großes Kuddelmuddel"

Die Auflösung des Lehrhauses bedeutete für die meisten Mitglieder nicht das Ende ihrer Beschäftigung mit dem Judentum. Yael O. und Yitsjak M. blieben weiterhin eng mit Shavei in Kontakt und konvertierten schließlich.[599] Ferran A. und Francisca O. besuchten die Hebräischkurse von Rabbiner Klein und nahmen an Veranstaltungen der jüdischen Gemeinde und ARCA-Llegat Jueu teil. Mit einigen anderen Xuetes reiste Francisca im Februar 2012 nach Israel, um dort unter der Ägide von Shavei Israel die *teschuvah* zu vollziehen.[600] „Ich glaube aber nicht, dass sie sich dadurch im Kern verändern wird", schätzt ihre Freundin Joana A. diesen Schritt der

[598] Interview mit Shaul F. am 17.4.2007.
[599] Persönliche Kommunikation mit Francisca O. am 7.2.2012 via Facebook.
[600] Ebd.

offiziellen Anerkennung von Franciscas Jüdischsein ein.[601] Die Entscheidung der rabbinischen Autorität Nissim Karelitz in Bnei Brak, dass Xuetes Juden seien, habe nach Einschätzung von Joana A. einige Xuetes – zum Teil auch aus Barcelona und anderen Städten Spaniens – bewogen, die Rückkehr zum Judentum vorzunehmen.[602] In den seit 2010 monatlich stattfindenden Religionsunterricht des in Israel ansässigen „Reiserabbiners" Nissan Ben Avraham in Palma kommen einige der früheren (Nichtxueta-)Lehrhausmitglieder, auch einige „neue" Xuetes sind dazugekommen.

Für einige Mitglieder war die Zeit im Lehrhaus Wissenserwerb und Klärung ihrer Position als Xueta, die ein weiteres Streben nach Anerkennung als Juden unnötig macht. Ferran A.s Selbstbild ist jüdisch, nicht zuletzt durch einige religiöse Rituale, die er sich angeeignet hat:

> „Aber ich akzeptiere die Auswirkungen von dem Ganzen [Lehrhaus], ich bin nicht mehr dieselbe Person wie vorher. Der Sonnabend ist mein Ruhetag und ich zünde eine Kerze an und, ja, an Jom Kippur faste ich manchmal und gehe zu Rosch Haschanah in die Synagoge, Pessach machen wir den *seder*, von der Kultur her sehe ich mich als Jude."[603]

Am Beispiel eines anderen Xueta, der lange für eine offizielle Anerkennung als Jude gekämpft hat, macht Ferran deutlich, dass für ihn selbst nicht die offizielle Anerkennung, sondern die persönliche und freie Entscheidung, religiöse Rituale zu praktizieren, als Basis jüdischer Identifikation zählt:

> „Die Frage ist nicht, was du bist, sondern was du machst. ‚Ich bin ein Jude ohne Papiere, gebt mir Papiere!' (lacht) Er wollte eine offizielle und politische Anerkennung durch Israel haben. […] Aber keiner hat dir gesagt, dass du Schweinefleisch essen sollst oder am Sonnabend arbeitest!"[604]

Joana A., die nach der Auflösung des Lehrhauses „erstmal genug" vom Kontakt mit jüdischen Institutionen hatte, zieht folgendes Resümee:

> „Was ich nach wie vor denke, ist, dass wir Xuetes es nicht nötig haben, dass irgendjemand unseren Status als Juden anerkennt, nur im Fall, dass jemand wieder die Religion praktizieren möchte, braucht er diese Anerkennung. Wir waren doch schon immer Juden. Xueta sein heißt Mallorquiner sein, aber nicht alle von ihnen fühlen sich als Juden. In der Familie meines Ex-Mannes – seine Familie heißt Segura – redet niemand davon, Jude zu sein. Für mich heißt Jude sein eine religiöse Person zu sein, und das bin ich nicht. Mein jüngerer Sohn ist propalästinensich, antizionistisch und ich weiß nicht was sonst

[601] Persönliche Kommunikation mit Joana A. am 1.2.2012 via Facebook.
[602] Ebd.
[603] Interview mit Benjamin Klein und Ferran Aguiló am 10.12.2008.
[604] Interview mit Ferran Aguiló, 21.7.2007.

> noch alles … Ich weiß nicht, ob irgendjemand ihn als Jude betrachten kann … Tja, siehst du? Alles ist weiterhin ein großes Kuddelmuddel.“[605]

Joana S. hatte das Lehrhaus schon vor seiner Auflösung verlassen:

> „Und, ja wirklich, ich sehe, dass Machtstreben etwas ist, das tief in uns steckt und das am Ende alle echten menschlichen Beziehungen verdirbt. Und das sehe ich dort [im Jüdischen Lehrhaus], das sehe ich in der Kirche und ich sehe das in allen Gruppen, da es kein Problem von Religionen ist, sondern ein Problem der Menschen.“[606]

Die Deutungsmacht von Shavei über den religiösen Status der Lehrhausmitglieder und die Implikationen, die diese für Selbstverwirklichung und Gruppenzugehörigkeit hat, bewogen Joana S., Abstand vom Lehrhaus zu nehmen. Die Frage nach dem Grad der Balance zwischen Freiheit und dem Bedürfnis nach Sicherheit im Kreis anderer Menschen bleibt für sie weiterhin offen: „Wenn du genau hinschaust, sehnen wir uns alle nach Freiheit, aber im Grunde genommen macht die Freiheit uns Angst, da sie keine Sicherheit bietet.“[607] Die kritische Distanz von Xuetes zu Shavei und zur Konversion, das Abwägen von Freiheit und Sicherheit in der Gruppe, wie es Joana S. umschrieben hat, steht dem Konversionswunsch der Nichtxueta-Mitglieder gegenüber. Das Machtgefälle in dem Diskurs darüber, wer Jude sein darf, und in dessen Kontext die Konversion steht, hat Ärger und Enttäuschung bei Xuetes ausgelöst und sie können und wollen sich nicht – gerade in der so sensiblen und unruhigen jüdischen Facette ihres Seins – von außen festlegen lassen. Das langsam Tastende an der Beschäftigung mit dem Judentum bringt sich ihres Selbst bewusstere Egos hervor, die im Zweifelsfall wieder den Alleingang als Xuetes wählen, während die Konversionsanwärter bewusst die Aufnahme in einem Kollektiv anstreben: Was die einen vor dem Hintergrund spezifischer Xueta-Erinnerung als bedrückend erfahren, erleben andere als erfüllend.

---

[605] Persönliche Kommunikation mit Joana A. am 13.2.2012 via Facebook.

[606] Interview mit Joana S., 26.1.2008.

[607] Ebd.

4.5 Essen. Kulinarische Praxis als Identifikationspraxis: sefardische *borekitas* und mallorquinischer Schinkenspeck

> „Für mich ist mein Freund hier, der trotz des Verbots seines Arztes weiterhin Schweinefleisch isst, genauso Jude wie ich, der ich soweit wie möglich koscher esse. Und genauso wie Nissan, der nicht mal Brot aus einem mallorquinischen Ofen isst, da es auf nicht koscheren Blechen gebacken sein könnte."[608]

Dies ließ Miquel Segura, mallorquinischer Journalist und Autor, in seiner Begrüßungsrede die Teilnehmer eines Schabbatessens in Barcelona wissen. Alle Teilnehmer des Essens vereint eins: Sie sind Xuetes. Seguras Anerkennung des Judeseins der Teilnehmer – trotz oder gerade wegen deren unterschiedlichen Haltungen zu den jüdischen Religions-, genauer Speisegesetzen – verweisen auf die komplexen historischen und aktuellen Identifikationsprozesse von Xuetes. Die zum Schabbatessen versammelten Xuetes sind entschlossen, ihren jüdischen Weg zwischen dem verblassenden Stigma und den Normen der etablierten jüdischen Gemeinschaft, die Xuetes nicht problemlos als Juden anerkennt, zu finden. Wie das obige Zitat schon andeutet, fungieren in dem untersuchten Feldausschnitt die jüdischen Speisegesetze als Möglichkeiten, aber nicht als Bedingungen jüdischer Xueta-Identitäten. Um die kulinarischen Praktiken, Erfahrungen und Schlussfolgerungen von Xuetes und ihre Implikationen für Identifikation wird es in diesem Abschnitt hauptsächlich gehen.

Während der Feldforschung, besonders im Jüdischen Lehrhaus Rafel Valls, zeigte sich, dass Xuetes Essen als eine zentrale Praxis in ihre Identifikationsprozesse einbinden. In den folgenden Ausführungen zum Lehrhaus widme ich mich ihren kulinarischen Praktiken, die mit den jüdischen Speisegesetzen (*kaschrut*) und sefardisch-jüdischer Küche als Medium jüdischer Identifikationen experimentieren.[609] Vergleichend ziehe ich Erkenntnisse über familiäre Praktiken von Xuetes hinzu, die auf Interviews und auf Zeitungsanalysen basieren. Einige Gewährspersonen hatten eine Palette kulinarischer Praktiken vorzuweisen: koscher im Lehrhaus, zuhause je nach Gusto, bei der Verwandtschaft die gewohnten mallorquinischen Gerichte. Das koschere Kochen und Essen als temporärer gemeinsamer Werte- und Normenrahmen im Lehrhaus stiftete Gemeinschaft und Jüdischkeit. Die häuslichen und individuellen kulinarischen Praktiken verweisen auf plurale Identifikationsfelder der Gewährsleute, denen die disziplinierende Norm der *kaschrut* als Ausdruck von

---

[608] Segura, Miquel. Xabat xueta de Barcelona: impresiones. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http:// http://www.tarbutsefarad.com/es/articulos-shorashim/3176-xabat-xueta-de-barcelona-impresiones.html, Stand 1.2.2010.

[609] Die Forschungsergebnisse, die in diesem Abschnitt besprochen werden, beziehen sich auf einen Zeitraum, in dem die Mitglieder des Lehrhauses „an einem Strang zogen". Wie im vorigen Kapitel über das Jüdische Lehrhaus deutlich wurde, nahmen die Differenzen schließlich zu und das Lehrhaus – auch als Plattform gastropolitischer Normierungspraxen, die von den Mitgliedern erprobt und situativ aufgenommen wurden – löste sich auf.

Fremdbestimmung zu eng ist. Im Anschluss wird die von Gewährsleuten vorgenommene Redefinition familiärer Essgewohnheiten als Atavismen jüdischer Küche besprochen, die als eine Art Gastroerinnerungspraxis jüdische Xueta-Identifikation zu authentifizieren verspricht. Abschließend wird anhand ethnografischer Beispiele gezeigt, dass andere *anusim* sich ebenfalls in diesen Authentifizierungsdiskurs einschreiben, der auch von etablierten jüdischen Organisationen mitgetragen wird.

Vor dem Einstieg in den ethnografischen Teil möchte ich im Anschluss einige kulturwissenschaftliche Ansätze zum Thema Essen anführen, die den Erkenntnisgewinn in der Analyse unterstützen werden.

4.5.1 Kulinaristik und Identifikationsprozesse: erkenntnisleitende Ansätze

„As the most powerful instrument for expressing and shaping interactions between humans, food is the primary gift and a repository of condensed social meanings."[610] In dieser Charakterisierung der „Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology" von Essen[611] wird auf die physiologische Notwendigkeit der Ernährung angespielt, im Fokus steht allerdings ihre kulturelle Ausgestaltung durch den Menschen.[612] Was zum Verzehr bestimmt ist, legt bis auf wenige Ausnahmen der Mensch selbst fest.

Kulturwissenschaftliche Ansätze zu Essen, die ich für die Interpretation der untersuchten kulinarischen Praktiken heranziehen werde, behandeln die Zeichenhaftigkeit von Essen und deren Gebrauch für kollektive und individuelle Identifikationen.[613] Auf Roland Barthes Ansatz der Semiologie zurückgreifend versteht die Soziologin Eva Barlösius Essen als Zeichen, eine kulturelle Durchdringung des

---

[610] Pottier 1996: 238.

[611] Der Begriff „Essen" soll im Folgenden Speisen, ein Mahl und auch die Tätigkeit umfassen; Trinken wird dabei mitgedacht.

[612] Die „anthropology of food" setzt sich ab den 1930er-Jahren mit den sozialen Bedingungen der Produktion und Konsumtion und der sozial strukturierenden Funktion der Ernährung (struktureller Ansatz) auseinander. Mit den Arbeiten von Claude Lévi-Strauss geriet die Bedeutung von Ernährung als kulturelles Zeichensystem (semiotischer Ansatz) stärker ins Blickfeld (1965). Lévi-Strauss als einer der ersten Vertreter eines semiotischen Ansatzes sah Ernährung in Analogie zur Sprache als Ausdruck von universellen gesellschaftlichen und kosmologischen Strukturen, als die er die drei kulinarischen Oppositionen Roh/Gekocht/Verfault identifizierte. Gingen die Sozial- und Kulturwissenschaftler bis etwa in die 1960er-Jahre von einer sozialen Differenzierung über Nation, Klasse und Familie aus, wurde während des Cultural turn eine Krise dieser Strukturen diagnostiziert. In der Folge wurden alternative analytische Konzepte wie Ethnizität, Gender, Beruf und eben auch Ernährung aufgebaut, um Identität zu untersuchen, argumentiert der Historiker Peter Scholliers (2001: 4). Die Kulinaristik als relativ neuer Wissenschaftsbereich hat das Ziel, mit einem transdisziplinären Programm Essen und Trinken als Kulturphänomene zu untersuchen und die Interdependenz von Theorie und Praxis stärker zu betonen (Wierlacher 2008: 2).

[613] Für eine Einführung in die kulturanthropologische Nahrungsforschung vgl. Tolksdorf 1994; aus Sicht der Soziologie vgl. Prahl und Setzwein 1999; für einen breiteren geisteswissenschaftlichen Überblick über das Kulturthema Essen vgl. Wierlacher/Neumann/Teuteberg 1993 beziehungsweise vergleichbar interdisziplinär aus US-amerikanischer Perspektive für food studies Belasco

Materiellen mit einer Botschaft oder komplexeren Bedeutung.[614] Die Zeichenhaftigkeit von Essen und ihr Zusammenhang mit Identifikationen sind nicht gegeben, sie werden im Zusammenspiel mit individuellen Bedürfnissen und Gewohnheiten konstruiert, konserviert oder transformiert, so Peter Scholliers.[615] Dass Essen als tägliche kulturelle Praxis in enger Verbindung mit Identifikation und soziokulturellen Kategorien steht, wird allein schon über Klassifizierungen wie „Mutters Küche", einheimisches vs. exotisches Essen, Geschäftsessen oder Fusionsküche evident. Peter Scholliers führt den Soziologen Claude Fischler an, um die enge Verknüpfung von Essen und Identität zu illustrieren: „Food is central to our sense of identity."[616] Essen ist mehr als ein biologischer Akt. Es ist eine Überschreitung der Grenze vom Außen zum Innen, ein Akt der Inkorporierung, der an die Natur der Person rühre.[617] Als eins der eindrücklichsten Beispiele für den Anspruch einer identifikatorischen Wirkmächtigkeit von Speise kann, so der Theologe Guido Fuchs, die christliche Eucharistie gelten: Brot und Wein als der Leib Gottes stellen in der Kommunion die Transzendenz von Gott, Individuum und Kirche her.[618] Scholliers' und Fuchs' Ansatz passt insofern auf die kulinarischen Praktiken im Lehrhaus, als Xuetes die Grenze zwischen sich und dem Judentum überwinden wollen. Mehr noch: Der gemeinsame Verzehr jüdischen Essens „macht" die Person als Einheit von Körper und Geist jüdisch und verbindet darüber hinaus mit einem jüdischen Kollektiv. Diese integrative Funktion von Essen führt der Anthropologe David Sutton weiter aus. Essen kann als symbolische Praxis Gefühle von Entfremdung und Fragmentierung der Person überwinden, wie er am Beispiel griechischer Migranten aufzeigt.[619] Er greift das Konzept von James Fernandez auf, der kulturelle Revitalisierungen über das Medium Essen als „Rückkehr zur Ganzheit" („wholeness") beschreibt. Der Verzehr griechischer Speisen bescherte einer Migrantin in Deutschland „das Gefühl, die ganze Welt in den Armen zu halten".[620] Die Deutung von Essen als

2008; für eine Vielzahl von Schlaglichtern auf Essen und Migration und kulturelle Transformation vgl. Lysaght 1998.

[614] Barlösius 1999: 94, nach Barthes 1982: 93. Als sinnfällige Beispiele ließen sich Pommes frites nennen oder Champagner: Erstere werden viel eher als in Öl gebratene, nahrhafte Kartoffelstäbe als verbreitetes Fast Food für jeden Tag oder belgisches Nationalgericht verstanden, letzterer als Getränk einer spezifischen kaufkräftigen Gesellschaftsschicht, die mit dem Konsum ein exklusives Savoir-vivre unterstreicht.

[615] Scholliers 2001: 4.

[616] Fischler 1988: 275.

[617] Scholliers 2001: 8. Fischlers Darstellung trifft für (post-)moderne, „westliche" Gesellschaften zu, von einer generellen „Natur" der Person kann nicht ausgegangen werden, wie der interkulturelle Vergleich zeigt. Die Ethnologin Brigitta Hauser-Schäublin zeigt am Beispiel Bali, dass Personen-/Körperkonzepte nicht auf einem Individuum beruhen müssen, sondern auch Dividuen, Personen, die sich aus mehreren (spirituellen und leiblichen) Komponenten zusammensetzen, zulassen (2007, 21-35).

[618] Fuchs 2008: 217.

[619] Sutton 2000.

[620] Ebd.: 125.

eine Art Heilmittel, das Entfremdungsgefühle zu integrieren oder zu überwinden hilft, ist auf die Praxen von Xuetes übertragbar, die über jüdische und sefardische Speisen zu einer Rundung ihres Selbst beitragen wollen.

Während die bereits dargestellten Ansätze für die gewollt flexiblen und ungewollt fragmentierten Verortungen von Personen im Xueta-Feld nutzbar gemacht werden können, sind folgende Ansätze zu Gastropolitik für die Untersuchung der Experimente von Xuetes mit der *kaschrut* als sozial eingrenzende Gastropolitik geeignet. Als „gastro politics" bezeichnet Appadurai die Strategien von Personen, über Essen entweder Beziehungen der Solidarität und Intimität oder solche von Status, Distanz und Segmentierung zu etablieren.[621] Er erarbeitet seinen Ansatz am Beispiel der tamilischen Brahminkaste in Südindien, die als sozial hochumgrenzte Gruppe mit der jüdischen Orthodoxie und ihren Gastropolitiken verglichen werden kann.[622] Religiöse Klassifikationen von Essen können ein striktes Normengerüst darstellen, das deutlich das „Ich", „Wir" und die „Anderen" markiert, wie Mary Douglas und Marvin Harris es in ganz unterschiedlicher funktionaler und materialistischer Herangehensweise am Beispiel der *kaschrut* gezeigt haben.[623] Die praktische Umsetzung dieser Normen in Hinblick auf Überschreitung, Gruppenzusammenhalt und Exklusion formuliert Scholliers als Forschungsgegenstand, um Aufschlüsse über die Formation von Identitäten zu erhalten.[624] Eben diese Praxis wird in diesem Abschnitt in den Blick genommen. Wo unterstreichen die *kaschrut*-Normen Xueta-

[621] Appadurai 1981: 495. Arjun Appadurai spitzt die herausragende Stellung des Essens in allen Gesellschaften auf seine flexible bedeutungstragende Eigenschaft (semiotic virtuosity) zu. Grundlage dafür sei, dass Essen als verderbliches Gut ständig neu und frisch produziert werden müsse und sich daher für die Belegung mit aktuellen Diskursen anbiete. Zudem könne Essen in seinen multiplen sinnlichen Dimensionen starke Gefühle mobilisieren, die mit lust- oder leidvollem Erleben während der Sozialisation assoziiert wurden (Appadurai 1981: 494). Diese Verknüpfung von Essen und Erinnerung, seien es selbsterlebte oder fernere Erinnerungen, ist Teil der Xueta-Praktiken: bewusst, um jüdische Xueta-Identifikation zu unterstreichen oder aus Gewohnheit, ein Familienessen, das schon immer schmeckte und die Familie immer wieder zusammenführt.

[622] Die im hebräischen als *kaschrut* bezeichneten Speisevorschriften sind im *tanach*, der hebräischen Bibel, niedergeschrieben. Für das Pessachfest, an dem des Auszugs der Israeliten aus der Sklaverei in Ägypten gedacht wird, gelten spezifische Vorschriften zur Meidung aller Speisen, die fermentierte Getreideprodukte enthalten.

[623] Eine der grundlegenden Untersuchungen der jüdischen Speisegesetze als System, das über die kulturellen Kategorien rein und unrein und die entsprechenden kulinarischen Praktiken soziale und kosmologische Ordnungen konstituiert, führte Mary Douglas durch (1966). Während Douglas die Speisegesetze aus einer funktionalistischen Perspektive angeht, erklärt sie Marvin Harris als einen kulturellen Überbau auf der Basis materieller Gegebenheiten (2005). Harris stellt beispielsweise die These auf, dass das Schwein im Naturraum des Nahen Ostens für die Zucht ungeeignet sei und seine Tabuisierung lediglich die kulturelle Konsequenz einer natürlichen Schwierigkeit darstelle (Harris 2005: 66-88). Harris‘ essentialistischer Ansatz greift zu kurz, da er Kultur lediglich als organische Weiterentwicklung der Natur versteht und den ebenso zutreffenden Schluss, dass Natur erst durch Kultur „erschaffen" wird, nicht in Betracht zieht und letztlich zum Verständnis kultureller Praktiken und Konzepte aus sich heraus nichts beiträgt.

[624] Scholliers 2001: 4.

Identifikation als jüdisch, wo verlieren diese Normen in der pluralen kulinarischen Praxis von Xuetes ihren disziplinierenden Charakter? Welche Implikation hat das für Identifikation von Xuetes?

Wie nun lässt sich aber die von Gewährsleuten vorgenommene Umdeutung gewohnter familiärer und regionaler Speisegewohnheiten als jüdische Atavismen greifen? Dies ist zunächst einmal eine schwierige Problemstellung, da sie nicht als kulinarische Praktik ausagiert wird, sondern individuelles Deuten und Erinnern umfasst. Was bedient und bedingt die Reflexion der Esskultur und Küche? Eva Barlösius berichtet über die Reaktion von Gewährspersonen auf Fragen nach dem Warum bestimmter kulinarischer Praktiken: Weil „man dies so und nicht anders" eben mache.[625] Die Genese von Kochkulturen sei eine „künstliche Horizontverengung", eine habitualisierte Begrenzung von Möglichkeiten, die „nicht mehr durchschaut wird", so Barlösius; eine der Voraussetzungen für essentialistische Deutungen von Esskulturen als naturgemäß oder ungenießbar.[626] Der unreflektierten Habitualisierung von Essen stellt Barlösius die „Erfindung" von Küchen gegenüber, indem sie die Konstruktionprozesse von Regional- oder migrantischen Küchen nachzeichnet, an denen sowohl reflektierte Haltungen (wie z. B. die vegane Protestküche) und essentialisierende/habituelle Positionen („typisch französische Küche") beteiligt sein können. Vor diesem Hintergrund ist die „Entdeckung" jüdischer Atavismen in der gewohnten Küche Mallorcas seitens einiger Gewährsleute eine individuelle Horizonterweiterung beziehungsweise -verschiebung von unreflektiertem Speisehabitus zu der Imagination einer jüdischen Regionalküche. Erst wenn diese kulinarischen Theorien mit der Theorie der Erinnerungspraxis zusammengeführt werden und die damit einhergehenden soziokulturelle Positionierung der Gewährsleute miteinbezogen wird, können aus diesen zeitüberbrückenden kulinarischen Horizontverschiebungen Ableitung zu individuellen Xueta-Identifikationen im Kontakt mit etablierten jüdischen Wissensbeständen stattfinden.

4.5.2 Mallorcas jüdische Küche?

Die „Entdeckung" vermeintlicher jüdischer Atavismen in Mallorcas Speisekarte ist kein individuelles Phänomen, auch Medien thematisieren es. Den zur Osterzeit in Mallorca gebackenen *crespells* – in Form von Davidsternen oder Herzen –, den ganzjährlich populären empanades und der mittlerweile „regionaltypischen" Hefeschnecke *ensaïmada* wird gelegentlich ein jüdischer Ursprung zugeschrieben.[627] Auch dem *tacó*, einer Kochwurst mit Lamminnereien, wird eine Herkunft aus der jüdischen Küche und die Eigenschaft attestiert, „ein typisches Xueta-Gericht zu Ostern" zu sein: Die Xueta-Familie Bonnín Valls, die in einem Zeitungsartikel über

[625] Barlösius 1999: 26.

[626] Ebd.: 39.

[627] D.P. Productos tradicionales: Artesanía en la elaboración. Diario de Mallorca, 30.10.2009: 24. Llull, Maria. Els orígens jueus del menjar de Pasqua. Diari de Balears, 24.4.2011: 13.

den tacó und seine Geschichte interviewt wird, scheint die kulturelle Problematisierung eines ihrer traditionellen Familiengerichte neu zu sein: Die tacós seien „schon immer, seit alten Zeiten gemacht worden“[628]. In dem Beitrag „Die jüdische Küche in Mallorca“ untersucht Antoni Contreras Mas, Psychiater und Kulinarist, auf Basis der *kaschrut*, von Rezeptbüchern der sefardischen Küche und von Inquisitionsdokumenten einige mallorquinische Gerichte auf einen jüdischen Ursprung hin.[629] Die mit Lammfleisch gefüllten Teigtaschen empanadas vergleicht er mit sefardischen minas, attestiert ihnen letztlich aber eine kastilisch-arabische Herkunft. Die crespells sind nach Contreras ein über weite Teile Europas schon früh verbreitetes Gebäck (franz. crêpes, engl. crisps etc.). In Mallorca werden sie ausgebacken, bevor der Teig gehen kann. Diese Ähnlichkeit mit dem an Pessach gültigen Verbot, gesäuerte Teigprodukte zu verzehren, deutet er als Hinweis auf die *crespells* als „jüdisches“ Gebäck. Die Verwendung von Schweineschmalz bei deren Herstellung beschreibt er als Christianisierung der jüdischen Speise. Contreras stellt ausgewählte mallorquinische Gerichte als mit einer Art Genealogie versehen dar. Über „Abstammung“ entsteht eine festgeschriebene „Familie“, die jüdische Küche Mallorcas. Spezifisch kulturanthropologische Fragen nach dem Verhältnis zwischen Identifikation der Akteure und der Semiotik ihrer kulinarischen Praktiken und der Speisen kommen in der Analyse nicht zum Tragen. Wie sieht also jüdische Küche, jüdisches Kochen oder Kochen von Juden in Mallorca in der Praxis aus?

4.5.3 „Auberginenrollen mit Mandeln, gegart in Honig“: sefardisches Essen im Lehrhaus Rafel Valls

2005 wurde in Palma das Institut Rafel Valls nach dem Vorbild eines jüdischen Lehrhauses gegründet. Zentral waren neben der Theorie auch das Lernen in der Praxis und das gemeinsame Begehen der jüdischen Feste. Anhand der oftmals symbolischen Festspeisen erläuterte der Rabbiner die jüdische Religion. Die Lernangebote beinhalteten auch, jüdische Speisen nach der *kaschrut* selbst herzustellen.

Beispielsweise zeigte die Ehefrau des Rabbiners, Natasha F., während einer Lehrstunde, wie *challot*, die rituellen Schabbatbrote, hergestellt werden. Auch die für aschkenasische Juden emblematische Mazzenknejdlachsuppe und Käsekuchen wurden gemeinsam hergestellt und verzehrt. Nicht nur bei dieser Gelegenheit brachte Natasha, die in der ehemaligen Sowjetunion aufwuchs, die osteuropäisch geprägten, aschkenasischen Speisen mit ein, die von allen Teilnehmern interessiert und als eine Art Exotikum aufgenommen und gelegentlich nachgekocht wurden. Neben Erläuterungen zur *kaschrut* durch den Rabbiner wurden in der Lehrstunde auch die spe-

[628] Mateu, Antoni. El tacó: la menja més xueta de Pasqua. Diari de Baleares, 22.3.2008: 8.

[629] Contreras 1992. Weniger spekulativ gehen Gitlitz und Davidson (1999) vor: Die beiden Historiker untersuchen Inquisitionsdokumente auf kulinarische Praktiken und Rezepte der als „Judaisierer“ Verurteilten hin und präsentieren auch einige wenige Ergebnisse aus Mallorca (1999: 243, 282, 285).



Abb. 27: *Kaschrut*-Regeln, präsentiert im Lehrhaus ‚Rafel Valls' anlässlich des Europäischen Tages der Jüdischen Kultur 2007 (Foto: C. R.).

zifischen Segenssprüche für Speisen eingeübt.[630] In der Praxis sah die Rollenverteilung so aus: Natasha machte vor und erläuterte, und die weiblichen Teilnehmerinnen versuchten sich dann an der Praxis des Flechtens der *challot*-Teigzöpfe. Der Rabbiner kommentierte und die männlichen Teilnehmer sahen derweil den praktischen Arbeiten zu.[631] Als Feldforscher (und kulinarisch Interessierter) konnte und wollte ich zwischen diesen Rollen wechseln und buk mit oder kochte eine sefardische *adafina*[632] für einen Feiertag, die recht gut ankam und meiner weiteren Teilnahme keinen Abbruch tat.

Während der gemeinsam begangenen Feste des jüdischen Jahreszyklus stand das gemeinsame Essen im Zentrum der Feiern.[633] So wurden zum Pessachfest koscherer Wein und Mazzen von der lokalen jüdischen Gemeinde besorgt, der Rest der Speisen von den Mitgliedern selbst hergestellt und mitgebracht. Neben Mazzenknödelsuppe wurde auch sefardisches

[630] Je nach Art oder Hauptzutat der Speise (z. B. Mehl, Milch oder Früchte) wird ein spezifischer Segen, bracha, gesagt. Für Brot und Speisen, die hauptsächlich Getreide enthalten, wird z. B. bracha hamotzi gesagt: „Gelobt seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der das Brot aus der Erde hervorbringt", ברוך אתה יי, אלהינו מלך העולם, המוציא לחם מן הארץ.

[631] Notizen aus dem Feldforschungstagebuch, 20.6.2007.

[632] Sefardischer Eintopf, der am Tag vor dem Schabbat zubereitet wird, da fromme Juden an Samstagen und Feiertagen nicht kochen. Enthält Kichererbsen, Kartoffeln, Lammfleisch, Eier etc., die in einzelnen, aufeinanderfolgenden Gängen serviert werden.

[633] Das gemeinsame Mahl und der für jedes Fest des jüdischen Jahreszyklus mit spezifischen, oft symbolträchtigen Speisen und Getränken gedeckte Tisch wird im Hebräischen als *seder* (Ordnung, Aufbau) bezeichnet.

Reispilav mit Hühnerfleisch aufgetischt.[634] Auf die spezifischen *kaschrut*-Regeln für Pessach und für alle übrigen gemeinsamen Mahle wurde stets soweit wie möglich geachtet. Unter den sieben Pessachspeisen, die an den Exodus der Israeliten erinnern, war auch *charosset*, eine rotbräunliche, süßwürzige Paste aus Datteln, Orangen, Nüssen, Honig, Wein und Gewürzen, die an den Ton erinnern soll, den die versklavten Israeliten für den Pharao zu Ziegelsteinen formen mussten. Ferran und Joana hatten sie aus eigenen Gartenprodukten hergestellt.[635] Sie war der kulinarische Renner der Pessachfeier, so dass Ferran angeregt wurde, ihre Herstellung in einem mehrmals wiederholten Workshop anlässlich des Europäischen Tages der jüdischen Kultur dem Publikum weiterzugeben.[636]



Abb. 28: Workshop „Jüdisches Essen" mit Ferran Aguiló (r.) im Lehrhaus Rafel Valls während des Europäischen Tages der Jüdischen Kultur 2007 (Foto: C. R.).

Zum rituellen Essen (*seder*) anlässlich Tu Bishvat, dem Neujahrsfest der Bäume, wurden verschiedene Baumfrüchte gegessen (Oliven, Nüsse, Karobfrüchte, Datteln etc.) und vier Gläser Rot- und Weißwein getrunken. Die unterschiedlichen Früchte und der Wechsel der Farbe des Weins, so der Rabbiner, symbolisieren nach kabbalistischer Vorstellung die spirituelle Annäherung des Menschen an Gott. Die Verwendung mallorquinischer Produkte oder Früchte, zum Teil aus eigener Ernte einiger Mitglieder, wurde während der Tischgespräche hervorgehoben und wertgeschätzt.[637] Die Speisen im Rahmen der jüdischen Feiertage zeigen sich als hochaufgeladene Zeichen jüdischer Geschichte und Religion.

Da bisher einige Male die Unterscheidung in sefardische und aschkenasische Küchen gemacht wurde, gehe ich kurz auf den Hintergrund dieser Klassifikation ein. Wenn die Rede von jüdischer Küche ist, werden meist die verschiedensten lokalen Variationen in diesem Oberbegriff zusammengefasst oder gerade noch in

[634] Im Unterschied zu aschkenasischen Juden bewerten die Sefarden Reis als koscher für Pessach (Roden 2000: 21).

[635] Rezept im Anhang.

[636] Feldforschungstagebuch, 19.4.2008.

[637] Feldforschungstagebuch, 21.1.2008.

aschkenasische und sefardische Küchen unterschieden.[638] Die kulturellen Zentren des hochmittelalterlichen Judentums lagen in Spanien (Sefarad) und in den heute deutschen und französischen Regionen am Rhein (Aschkenas). Auf diese beiden Siedlungszentren bezieht sich die bis heute vorgenommene kulturelle Verortung der beiden großen Strömungen im Judentum, der Aschkenasim und Sefardim.[639] Die Vielzahl ethnischer, religiöser und soziokultureller jüdischer Gruppierungen ist – wie ihre kulinarischen Praktiken auch – in Israel und der Diaspora in einen Diskurs über jüdische Normen und Identitäten und die Zuordnung Aschkenasim/Sefardim eingebunden.

Überwiegend wurden im Lehrhaus sefardische Gerichte gekocht, die Rezepte wurden Büchern oder dem Internet entnommen. So wurden zum Lichterfest Chanukka die aschkenasischen Speisen *sufganiot*[640] und Heringssalat mit Roter Bete und saurer Sahne von Natasha F. gereicht. Ihre kulinarische Praxis reflektiert die Identifikation mit dem aschkenasisch geprägten osteuropäischen Judentum. Die übrigen Lehrhausmitglieder hatten sefardische Speisen wie Blätterteigpasteten, *borekitas*, *taboulé* und in Honig gebratene Auberginenröllchen mit Mandelfüllung mitgebracht.[641] Zum jüdischen Neujahr Rosch Haschanah wurde eine Vielzahl symbolischer Speisen gereicht: Honig und Äpfel für ein „süßes neues Jahr“, Granatapfelkerne, die die Vielfalt der jüdischen Gebote darstellen, und (zur Ansicht bestimmte) Fischköpfe, die den „Kopf des Jahres“ sowie die gebotene Vermehrung der Menschen „wie Fische“, so der Rabbiner, verdeutlichen.

[638] Kochbücher der jüdischen Küche sind meist in aschkenasische und sefardische Gerichte unterteilt, s. z. B. Marks 1999, Roden 2000.

[639] Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 siedelten sich die meisten Vertriebenen im Osmanischen Reich und in Nordafrika an. Ein Teil der Sefarden dort spricht noch das alte Kastilisch (Djudeo-Espanyol, Ladino). Viele sefardische Rezepte aus Griechenland, so der Autor des „Cookbook of the Jews of Greece“, Nicholas Stavroulakis, „reflect traditions, either medieval Greek or Spanish“ (1986: 6). Er bedauert aber, dass die von ihm gesammelten Rezepte eine „rapidly vanishing tradition in Greece“ darstellen (1986: 12). Die Nutzung ähnlicher, mit sefardischer „Tradition“ aufgeladener Rezepte durch Xuetes ist eben auch eine Erinnerungspraxis, die abgeschnittene lokale Vergangenheit im Topf aufzuwärmen und sich anschließend einzuverleiben.

[640] Ist identisch mit Berlinern, Krapfen beziehungsweise Donuts. Mit dem Ausbacken der *sufganiot* in Öl wird an das Ölwunder erinnert, das mit dem achttägigen Chanukkafest gefeiert wird. Bei der Wiederweihe des Jerusalemer Tempels nach dem Sieg der Makkabäer über die syrisch-seleukidischen Besatzer Judäas im 2. Jahrhundert v. Chr. war nur ein Behälter mit koscherem Olivenöl für das Tempellicht vorhanden. Es reichte nicht wie angenommen für einen, sondern für ganze acht Tage.

[641] Feldforschungstagebuch, 9.12.2007. *Borekitas* sind gefüllte Blätterteigtaschen. In Deutschland ist das identische Börek durch die Küche der türkischen Migranten bekannt geworden. Nach ihrer Vertreibung fanden die spanischen Juden im Osmanischen Reich Aufnahme, wo sie das Rezept und den Terminus „Börek“ übernahmen und als *boreka* oder Diminuitiv *borekita* hispanisierten. *Taboulé* ist ein in der Levante verbreitetes kaltes Gericht aus Hartweizengrieß (Couscous) oder Weizenschrot (Bulgur), das mit Tomaten, Zwiebeln, Minze, Koriander oder Petersilie und viel Zitronensaft angerichtet wird.



Abb. 29: Tafeln vor dem Torahschrein im Lehrhaus, Chanukkah 2007. Aschkenasische *sufganiot* (Berliner) und sefardische Blätterteigpasteten und -aufläufe. V.r.: Esteban B. und seine Frau Antonia, Natasha F. mit Tochter, Josef M., Rabbiner Shaul F. und Raul Yitsjak M. (Foto: C. R.).

Lehrhausmitglieder und Rabbiner versuchten auf mehreren sinnlichen Ebenen an eine verschüttete Vergangenheit anzuknüpfen. Die sefardischen Speisen wurden von den Lehrhausmitgliedern als eine neue Erfahrung und zugleich als etwas Bekanntes angesprochen, dem man lange nicht mehr begegnet ist. Hier spielt nicht die Aufarbeitung von Heimatverlust eine Rolle, wie z. B. in Claudia Rodens Kochbuch, in dem die Rezeptsammlung im Kontext der Erinnerungen ihrer Gewährsleute an das Leben vor der Vertreibung als Juden präsentiert werden, sondern die Anknüpfung an verschüttete jüdische Wurzeln in der eigenen Heimat, eine Art identifikatorische Heimatlosigkeit.[642]

Zur sefardischen „Kolorierung" der Chanukkafeier 2007 spielte Rabbiner F. die algerisch-sefardische Version des Chanukkasegens ab, die er aus dem Internet entnommen hatte, und merkte an: „Ja, so muss sich das hier in Mallorca früher auch angehört haben."[643] Der Esstisch bog sich – aber nicht sehr lange –, zelebrierten doch alle die Speisen als Geschmackserlebnis. Danach wurde zwischen dem leeren Buffet und der übervollen Bücherwand des Rabbinerhauses nach chassidischer Manier in der Runde getanzt.

Das jüdische Lehrhaus bot über einen Wissenstransfer und als normativer Rahmen den Mitgliedern die Möglichkeit, Essen als jüdisches Essen kennenzulernen. Granatäpfel, Wein und Brote wurden über ihre geschmacklichen Aspekte hinaus als Symbole des rabbinischen Judentums wahrgenommen. Über die symbolische Qualität der Speisen, deren Zubereitung und den gemeinsamen Verzehr (im Sinn

[642] Roden reflektiert in ihrer neuen englischen Heimat über den Zusammenhang von Essen und Erinnerung. Sie hat ihre Kindheit in einem jüdischen Viertel Kairos verbracht und musste als Jüdin Ägypten während der Suezkrise verlassen. Das sefardische Essen dient ihr und vielen ihrer Gewährsleute, die ihr die um Erinnerungskontexte ergänzten Rezepte gaben, als Brücke über diesen biografischen und kulturellen Bruch: „It is a romantic and nostalgic subject which has to do with recalling a world that has vanished. It is about ancestral memories and looking back and holding on to old cultures, and it is about identity" (Roden 2000: xx).

[643] Feldforschungstagebuch, 12.9.2007.

von Fischlers „Inkorporierung") identifizierten und fühlten sich die Essenden als Teil der jüdischen Gemeinschaft. Antonia, Mitglied des Lehrhauses, beschrieb ihre Annäherung an das Judentum über die Praxis als sinnliches Eintauchen: „[…] ein Buch zu lesen und es [die jüdische Praxis] dann zu sehen, zu fühlen, klar, das hat wirklich nichts miteinander zu tun!"[644]

Sowohl Xuetes als auch die übrigen Lehrhausmitglieder haben sich ihre Alteritätserfahrung als Juden über identitäts- und gemeinschaftsstiftende Praktiken zu eigen gemacht. Yovel hat den Status, der auch die Xuetes unter den Teilnehmern kennzeichnet, „belonging and not belonging" genannt. Die ständige Frage „Bin ich gleich oder anders?" erfuhr im Lehrhaus während der gemeinschaftlichen Praxis die Antwort: „Hier bin ich unter Gleichen und endlich hat das auch Sinngehalt." Die zugeschriebene Alterität der Xuetes als Juden wurde über eigene jüdische kulinarische Praxis angenommen und konnte zu einer jüdischen Identifikation als Xueta werden. Gefühle der Fragmentiertheit und Entfremdung, die Sutton als heilbar durch vertrautes Essen beschrieben hat, wurden vor allem durch sefardisches Essen aufgehoben. Theorie und Praxis des jüdischen Essens kam als Angebot vom Lehrhaus, erst durch die Umsetzung in sefardisch-jüdisches Essen seitens der Mitglieder wurde es vollständig zu ihrem Essen. Im Gegensatz zu den aschkenasischen Exotika wie Rote Bete, saure Sahne und Hering wurde sefardische Küche als heimisch, als Teil des kulinarischen mediterranen Erbes (allerdings frei von „christlichen" Zutaten wie Schwein als Symbol des Zwangs) und als Band zu den Vorfahren aufgefasst. Heil (im Sinn von Suttons „wholeness") wurde, was vorher stets im Konflikt miteinander war: Mallorquiner-, Xueta-, Judesein. Die Hervorhebung selbstangebauter Zutaten in den jüdischen Speisen unterstreicht diese Erfahrung.

Die selbstbestimmte Identifikation der Xuetes im Lehrhaus als Juden, auch über die kulinarischen Praktiken, rieben sich an der fehlenden Anerkennung ihrer Jüdischkeit durch die etablierten jüdischen Institutionen, für die Shavei Israel steht. Diese Erfahrung von Alterität in Bezug auf eine Institution, die zunächst eine Identifikation als Juden unterstützte, ließ das Lehrhausprojekt auseinanderfallen. Während die Praktiken im Lehrhaus als gemeinschaftsstiftende *gastro-politics* in einem temporären gemeinsamen Werte- und Praxisrahmen angesehen werden können, eröffnen die häuslichen und individuellen kulinarischen Praktiken ein differenzierteres Bild: Jüdische Küche als Identifikationspraxis wird mit dem Verbleib in gewohnten kulinarischen Zusammenhängen kombiniert.

4.5.4 Kulinarische Praktiken von Xuetes und *anusim* im häuslichen Umfeld

Ferran Aguiló und seine Freundin Joana wohnen auf einer Finca auf dem Land. Vom Dach ihrer alten Windmühle sieht man auf Dattelpalmen, Kaktusfeigenhekken und die schillernd grüne Wasserzisterne, die den Garten und die Mandelhaine

[644] Interview mit Esteban B. und seiner Frau Antonia, 31.10.2007.

im Sommer versorgt. Aufgewachsen in Palma, wusste Ferran als Kind nicht, was Xuetasein bedeutet, später hat er sich aus Büchern Wissen – auch kulinarisches – zum Judentum angeeignet. Er ist Künstler und fertigt Skulpturen aus Alt- und Industriemetall, Stein und anderen Werkstoffen an. Joana stammt von der Nachbarinsel Menorca und ist Köchin. Beide sprechen ganz bewusst, wann immer möglich, Mallorquinisch. Sie vermeiden zu Hause das Mischen von Fleisch und Milch und verwenden kein Schweinefleisch. Ist Ferran im Haus seiner Eltern, isst er dort allerdings die familiären Gerichte mit Schweinefleisch, Krustentieren etc.[645] Auch wenn andere ihn als Xueta und nicht als (halachischen) Juden sehen, versteht er sich als Jude und lebt es auf seine eigene Weise in der Kunst, in verschiedenen Organisationen und über das Essen, wie er in einem Gespräch betonte.[646] In einem Fernsehbeitrag werden Ferran und Joana beim Zubereiten von marzipangefüllten Datteln für Rosch Haschanah in der jüdischen Gemeinde Palma portraitiert. Ferran kommentierte, dass die Datteln kein Xueta-Gericht seien, die Xuetes hätten keine „bewussten" Traditionen bewahrt. Er habe das Rezept aus Büchern von Juden, die heute in Spanien leben. Joana, die nicht Xueta ist, merkt zur sefardischen Küche an: „Mir gefällt sie, weil diese Küche der unseren ziemlich nah ist; es ist eine mediterrane Küche, mediterrane Zutaten. Sie hat ein paar andere Gewürze, die ich gerne übernommen habe, das ist sehr schmackhaft." [647]

Auch Esteban B. und seine Frau Antonia versuchten die *kaschrut* in ihrer Küche zu realisieren. In einem Gespräch 2007 bedauerte Antonia die hohen Preise und die Knappheit des koscheren Lebensmittelangebots, das ausschließlich über die jüdische Gemeinde in Palma läuft, und suchte nach Alternativen.[648] Eine Israelreise im August 2007 beeindruckte die beiden tief, sie hatten jüdisches Leben als selbstverständlichen Alltag erleben können. Die Begeisterung setzte sich auch in Antonias Anstrengungen fort, die Küche koscher zu halten: Milchprodukte ersetzte sie durch Soja- oder Kokosmilch, die dann mit Fleisch kombiniert werden konnten. Antonia, die nicht Xueta ist, beeindruckte zu Rosch Haschanah 2007 mit einer Kreation koscherer Möhren-Kokoskugeln. Ihr Sinn für schöne Dinge schließt auch jüdisches Kunsthandwerk mit ein: Sie trägt Halsketten mit jüdischen Symbolen und brachte den Lehrhausmitgliedern gestickte Deckchen aus Israel mit, die zum Bedecken der *challot* und der Mazzen an den Festtagen gefertigt wurden. Durch die Ehe mit Esteban wurde seine Identifikation als Xueta auch Teil ihrer eigenen. Esteban, Berufssoldat mit höherem Rang, stellte für das Lehrhaus Krüge für die rituelle Handwäsche vor dem Essen sowie Schneidunterlagen für die Küche mit Davidsternverzierungen her.[649]

---

[645] Interview mit Ferran Aguiló am 19.7.2007.

[646] Ebd.

[647] L'arbre torna a florir. Teil 2: La Comunitat Jueva. Televisió de Catalunya, 2003.

[648] Interview Esteban B. und seiner Frau Antonia am 18.4.2007.

[649] Feldforschungstagebuch am 12.9.2007.

Raul Yitsjak M. und Maria Teresa Yael O. gehören ebenfalls zum Lehrhaus und wollen im Gegensatz zu den dortigen Xuetes zum Judentum konvertieren. Beide wurden meist mit den hebräischen Namen, die sie gewählt hatten, angesprochen: Yitsjak und Yael. Yitsjak M. definierte sich über familiäre Traditionen (z. B. Kerzenanzünden am Freitagabend, üblich zur Begrüßung des Schabbat) als *anus*[650], seine Frau Yael über ihre österreichisch-ungarische jüdische Großmutter.[651] Yael gab an, zu Hause generell koscher und so oft wie möglich sefardische Gerichte wie z. B. Spinat-Fisch-Auflauf oder Pilavs zu kochen.[652]

Die Anwendung der *kaschrut* im häuslichen Alltag ermöglicht es, eine identifikatorische Klammer um Lehrhaus und Heim zu spannen, um neue Fragmentierungen zu vermeiden. Ferran identifiziert sich über eine „freie" und baukastenartige Praxis jüdisch-religiöser Normen als Jude, Alteritätserfahrungen in der elterlichen Familie versucht er durch eine flexible Handhabe der *kaschrut* zu vermeiden. Diese flexible Identifikationspraxis ist in gewisser Weise repräsentativ für die Xuetes, die sich mit dem Judentum identifizieren. Esteban hat in einem Interview seine Sicht auf die dominanten Normen religiöser Institutionen sinngemäß so ausgedrückt: Er wollte sich aufgrund seiner Erfahrung in der katholischen Mehrheitsgesellschaft nicht völlig in das normative Judentum integrieren, „um nicht in einen weiteren Fundamentalismus zu geraten", und formulierte den Wunsch, das zunächst willkommene Hilfsangebot von Shavei später durch eigene, unabhängige Aktivitäten ersetzen zu wollen. Aufgrund eigener Erfahrungen und Erinnerungen der Ausgrenzung soll Identifikation als Xueta *und* Jude, das vorsichtige Anpassen der beiden spannungsgeladenen Kategorien aneinander, in einem von dominanten kulturellen Strukturen möglichst freien Raum ausprobiert werden.[653] Das Festhalten an nicht jüdisch konnotierten Essgewohnheiten, das heißt kulinarische Pluralität, bedeutet für Ferran und Esteban, das Leben nicht komplizierter zu machen, als es für Xuetes im Redefinitionsprozess dieser Identifikationskategorie schon ist. Yael und Yitsjak integrieren sich ebenfalls über jüdische kulinarische Praktiken in den jüdischen Normenkanon. Als Nichtxuetes haben sie Alterität weniger stark erfahren und daher weniger Vorbehalte gegenüber weitgehender Identifikation mit Normen, die Esteban als bedrohlich empfindet. Yael bedeckte beispielsweise ihre Haare bei hohen Festen und in der Synagoge gemäß der orthodoxen *tzniut* (Anstand, Bescheidenheit), soweit gingen die anderen Frauen im Lehrhaus nicht.

Im Lehrhaus kommen die Gerichte und Praktiken der eingangs geschilderten „jüdischen" Küche Mallorcas – den Lehrhausmitgliedern ist dieser Diskurs durchaus bekannt – nicht zum Tragen. *Crespells* und *empanades* wurden dort nicht in die kulinarischen Identifikationspraxen als autochthone Juden integriert. Zumindest in

[650] Einzahl von hebräisch *anusim*, die „Zwangsgetauften".

[651] M., Raul Yitsjak. Los Anousim regresan al pueblo de Israel (Spanish). Youtube. Online: http://www.youtube.com/watch?v=mQUtUqhTnWw, Stand 13.2.2010.

[652] Interview mit Maria Teresa Yael O. am 7.11.2007.

[653] Interview Esteban B. und seiner Frau Antonia am 18.4.2007.

diesem untersuchten Rahmen erweist sich die „jüdische“ Küche um die *crespells* etc. als Kulturerbekonstrukt[654], während die untersuchte praktizierte jüdische Küche verschiedene regionalkulturelle Kochtraditionen einbindet. Ihre Köchinnen und Köche unterstreichen ihr Jüdischsein durch jüdisches Essen, lassen aber gastropolitische Normen wie die *kaschrut* nicht ihre jüdische Identifikation determinieren: Sie bleiben auch Xuetes und Juden, wenn sie einfach ihrem Geschmack und ihren Gewohnheiten folgen.

4.5.5 „Ein bisschen von allem, nehme ich an.“ Essen zwischen Gewohnheit, Erinnerung und Identifikationspraxis

In einem Interview erzählte Francisca O., wie die Begegnung mit koscherem Kochen im Lehrhaus ein Nachdenken über familiäre kulinarische Gewohnheiten bei ihr ausgelöst hat. Ihre rückblickende Interpretation dieser Gewohnheiten als unbewusste „Reste jüdischer Kochtraditionen“ unterstreicht sie durch die Ausführung, dass Judentum in ihrer Familie kein Tabu war. Sie erzählte unter anderem vom zionistischen Großvater und dem Stolz der Familie, Nachkommen von Juden zu sein, sowie ihrem eigenen Wissensdurst hinsichtlich des Judentums, den sie in der Jugend zunächst über Bücher stillte. Für Francisca war und ist Xuetasein auch immer Jüdischsein. Zu den familiären kulinarischen Praktiken führte sie aus:

> „Ja, und es gibt so Kleinigkeiten in der Familie wo du dann merkst – nachdem ich mehr darüber wusste, wie die jüdische Kultur ist, die Traditionen – dass bei ihnen was davon geblieben ist. Z. B.: Der Großvater und die Großmutter haben nie Schnecken gegessen, auch keine Meeresfrüchte! Die haben nie weder mit Schweinespeck noch mit Schmalz gekocht, immer mit Olivenöl! […] Ich z. B. habe auch nie mit Schmalz gekocht. Und ich nehme an, meine Kinder werden auch nie mit Schmalz kochen! (lacht) So was lernst du von klein auf. […] Denn diese Sachen wären vielleicht die letzten, die sich verlieren. Weil ein Jude –… vielleicht haben sie aufgehört zu beten, danach vielleicht die kulinarischen Traditionen, die von den Müttern an die Töchter gehen. […] Und z. B. auch das Osterfest, das christliche.[655] Immer an Ostern aß die ganze Familie zusammen, und es wurden *empanadas* und *crespells* gemacht. Aber ich erinnere mich, dass mein Großvater und nach seinem Tod mein Vater, immer daran erinnerte, dass es das christliche Ostern war, aber auch das

[654] Die Präsentation von Rezepten von *tacós*, *crespells*, *empanades* usw. auf der Website der hauptsächlich aus Xuetes zusammengesetzten Organistation Memòria del Carrer verweist allerdings darauf, dass Xuetes an dem kulinarischen Kulturerbesdiskurs über jüdische und Xueta-Gerichte teilnehmen (http//:www.memoriadelcarrer.com, Stand 21.4.2010).

[655] Im Spanischen wird Ostern als *pascua* bezeichnet. Das Wort kommt vom hebräischen חספ, Pessach, das in der gleichen Zeit wie Ostern gefeiert wird. Sowohl in der christlichen als auch in der jüdischen Festsymbolik zu diesem Anlass spielt das Lamm eine große Rolle. Um Pessach- und Osterfest zu unterscheiden, wird im Spanischen der Zusatz *pascua cristiana/judía* verwendet.

> jüdische. Und er erinnerte uns daran, dass Moses aus Ägypten ausgezogen war. Das habe ich auch Shaul [Rabbiner F.] erzählt, als wir das mit Pessach durchgenommen haben: Das ist eine Erinnerung aus meiner Kindheit! […] Da kriege ich Gänsehaut, weil … es ist so beeindruckend!“[656]

Francisca erläutert, wie sie einige kulinarische Praktiken in ihrer Familie nach der Beschäftigung mit der jüdischen Kultur und ihren Speisevorschriften in einem anderen Licht sah: als Überbleibsel jüdischer Traditionen. Sie mutmaßt, dass trotz des Verlustes einer jüdischen Identität spezifische kulinarische Praktiken gewohnheitsmäßig weitergegeben wurden.[657] Aber was macht kulinarische Gewohnheiten aus? Worin besteht in diesem Fall die Veränderung des kulinarischen Horizonts? Im Vergleich mit den lebensgeschichtlichen Erzählungen von Xuetes, in denen Leid häufig zum Thema wird, bietet sich die Dimension der Küche und des Essens dafür aus naheliegenden Gründen nicht an: Xuetes wollen Leid äußern, nicht herunterschlukken. Ist es dann nicht auch naheliegend, dass Essenspraxen weniger zurückhaltend oder verborgen sein mussten und die bevorzugten Zutaten wie Olivenöl oder Auslassungen wie Schnecken oder Muscheln einfach geschahen? Ohne diese Praxis zu thematisieren, war sie im Alltag schlicht kulinarischer Habitus. Wer den Unterschied des Gewohnten zu anderen Kochkulturen, z. B. der koscheren Küche, nicht kennt, bemerkt den Unterschied nicht. Selbst wenn er ihn schmeckt, muss er für die Bewertung des Unterschieds kulturelle Wissensvorräte haben. Die Erweiterung dieses habituellen kulinarischen Horizonts nimmt Francisca, die Wissensangebote des Lehrhauses nutzend, nachträglich ausdeutend vor. Barlösius spricht zutreffend von der „Erfindung“ bestimmter Küchen, das heißt über die alltäglichen Praxen werden begrenzende Klassifikationen gelegt. Diese Klassifikationen werden zur Erzeugung sozialer Nähe oder Distanz instrumentalisiert – und wirken wiederum auf die Praxis zurück.[658] Francisca „erfindet“ rückblickend eine familiäre jüdische Kochtradition, um Nähe zu einer jüdischen Vergangenheit und Authentizität als Jüdin in der Gegenwart zu erlangen. Diese konstruktivistische Deutung und Franciscas als authentisch empfundene Erkenntnis erzeugen eine gewisse Spannung, kann wissenschaftliche Deutung doch auch als autoritative Dekonstruktion verstanden werden. Wenn Erinnerung, und das ist Franciscas Deutung der familiären kulinarischen Gewohnheiten, als eine Aktualisierung der Vergangenheit verstanden und sie selbst in diesem Deutungsrahmen praktisch tätig wird, indem sie beispielsweise

[656] Interview Francisca O. am 20.9.2007.

[657] Dieses Narrationsmuster einer unbewussten Kontinuität jüdischer kulinarischer Praktiken ist auch in einer Geschichte erkennbar, die Joana A. erinnert: „Eine ältere Frau hat mir erzählt: ‚In unser Haus kam kein Fisch ohne Schuppen. Wenn wir einen Fisch ohne Schuppen geschenkt bekamen, hat mein Großvater gesagt: ‚In den Müll damit! Nimm ihn an, sag Vielen Dank und fertig.‘ Wenn der Besuch weg war, der den Fisch mitgebracht hatte, kam danach alles in den Müll. Und der Großvater wurde dann gefragt: ‚Und warum das?‘ ‚Na, weil der –… der ist einfach nicht gut‘‘ (Interview am 19.11.2008).

[658] Barlösius 1999: 146.

weiterhin ohne Schweineschmalz kocht, geht es eben um die individuelle Schaffung von Realität, in der Konstruktion und authentifizierende Praxis zusammenfallen. Ein häufiges Charakteristikum von Personen, die sich in einer über lange Zeit stark hinterfragten sozialen Position befinden, ist ein verschärfter Blick auf scheinbare Selbstverständlichkeiten und auf sich selbst. Dementsprechend ergänzt Francisca ihre eigene romantisch-nostalgische Deutung jüdischer Kochtraditionen um eine abgeklärte, soziologisch orientierte Betrachtung:

> „Vielleicht haben wir auch wenig Schwein gegessen – wir sind alle aus Palma – weil wir kein Haus auf dem Land hatten, keinen Bauernhof oder so. Viele Palmesanos[659], die vom Dorf kommen, haben da auch Verwandte, die schlachten. Ich war nie beim Schweineschlachten dabei, ich weiß nicht mal, wie man das macht, nicht mal, wie man *butifarras* [Würstchen] macht und nichts. Und meine Familie auch nicht, weil alle waren Geschäftsleute aus Palma. Und sie haben wenig solche Sachen gekauft. […] Sie haben wohl *sobrasada*[660] gegessen, ich auch, erinnere ich mich, ja, haben sie gegessen. Aber wenig, weil sie die kaufen mussten. Ein bisschen von allem, nehme ich an."[661]

Francisca schafft sich mit ihrer letztlich offenen Interpretation – „ein bisschen von allem" – eine identifikatorische Freiheit. Sie möchte sich auf das Warum des Xueta- und Jüdinseins nicht festlegen und gibt damit auch niemand anderem Anlass, dies zu tun. Damit verweist sie einmal mehr auf die ambivalente Haltung von Xuetes auf Zuschreibungen.



Abb. 30: Antonio Pinya Florit (m.) präsentiert in der Synagoge von Palma ein von ihm als Schächtmesser verstandenes Erbstück seiner Familie (Foto: Shavei Israel).

Entschlossener, die Identifikation als jüdischer Xueta auf jüdisch interpretierte familäre Essgewohnheiten zu gründen, zeigte sich der bekannte mallorquinische Koch und Autor Antoni Pinya Florit. Er berichtete von

[659] Bewohner der Stadt Palma.

[660] Eine stark mit scharfer Paprika gewürzte, fette Wurst aus Schweinefleisch im Darm. Als eine der ältesten und besten *sobrasada*-Marken gilt La Luna von Embutidos Aguiló aus Sóller/Mallorca, gegründet 1900 von einem Xueta, Josep Aguiló Pomar (Online: http//: www.la-luna.es/castellano.htm, Stand 18.2.2010).

[661] Interview mit Francisca O. am 20.9.2007.

getrenntem Geschirr für spezielle Speisen in seiner Familie, Brotbacken am Freitagnachmittag, das auch das von der *kaschrut* geforderte kleine Teigopfer einschloss, und bewahrt ein „über Generationen in der Familie weitergegebenes Messer" auf, das zur Schächtung von Tieren diente. Seine Mutter schenkte ihm und seinem Bruder als Kind eine goldene Halskette: Anstatt des erwarteten Kreuzes hing an ihr aber ein Davidstern. „Warum das?!", fragten die Brüder; „Ihr seid Xuetes!", kam als Erklärung der Mutter. Seit 2010 nimmt Pinya an den Lehrstunden des Rabbiner Nissan Ben Avraham in Palma teil: „Ich fühle mich dort völlig integriert, als hätte ich das schon mein ganzes Leben lang gemacht", beschreibt Pinya sein Gefühl als Xueta in der jüdischen Lerngruppe.[662]

4.5.6 Führt der Diskurs über „unbewusste jüdische Speisevorschriften" *anusim* in eine Sackgasse?

Auch in größeren Netzwerken von *anusim* ist von kulinarischen Traditionen die Rede, die ich hier kurz andeuten möchte. Rabbi Manny Viñas von der reformjüdischen Organisation Be'chol Lashon in San Francisco sammelt auf deren Website Beispiele, in denen familiäre kulinarische Praktiken als „Reste" jüdischer Speisevorschriften interpretiert werden.[663] Auf einem Seminar, das Shavei Israel 2008 für die iberischen *anusim* in Andalusien ausrichtete, erklärte Rabbiner Birnbaum, dass familiäre Traditionen wie freitägliches Kerzenzünden oder spezifische kulinarische Praktiken Hinweise auf eine jüdische Herkunft seien.[664] Die jüdische Tradition endete aber mit dem Verlust der Verbindung zur Torah. Shavei möchte diese Verbindung wiederherstellen, um die Konversion und die Rückkehr der *anusim* zum Volk Israel zu ermöglichen, so Birnbaum.[665] Wie die jüdischen Speisevorschriften gemäß der Torah umgesetzt werden, stellt Shavei in Büchern und durch die rabbinischen Gesandten in den Zentren und Lehrhäusern in aller Welt vor. Dieses Interpretati-

---

[662] P., Antoni, 10.11.2011. Shavei Israel. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/personal_stories-bnei_anousim/shavei-israel-qa-antonio-pi%C3%B1a-spain/?lang=en, Stand 10.1.2012.

[663] Recherchen im Internet ergaben, dass Personen aus Lateinamerika und den USA von vergleichbaren Identifikationserfahrungen über kulinarische Traditionen berichten. Auf der Website der in San Francisco ansässigen Organisation „Be'chol Lashon – In Every Tongue" versammelte Rabbiner Manny Viñas Aussagen von Personen aus Santo Domingo, Puerto Rico und der Dominikanischen Republik, die familiäre Praktiken wie Meidung von Schweinefleisch und gesäuertem Teig (in der Osterwoche) durch Kontakt mit jüdischen Gemeinden als Hinweis auf eine jüdische Abstammung interpretierten und daraufhin zum Judentum konvertierten (Viñas, Manny. Costumbres familiares. Be'chol Lashon. Online: https://www.bechollashon.org/projects/anusim/anusim_costumbres.php, Stand 20.4.2010.
Vgl. auch die „personal stories" der Society for Crypto Judaic Studies/USA, (Society for Crypto Judaic Studies. Personal stories of people who have discovered their Jewish heritage. Online: http://cryptojews.com/category/articles/personal-stories/Stand, 20.4.2010.

[664] Birnbaum 2008.

[665] Ebd.

onsangebot Shaveis griff eine Seminarteilnehmerin, die nach einer längeren Krise im Judentum ein identifikatorisches Ziel gefunden hatte, auf. Bei einem Spaziergang während des Seminars erzählte mir Emily, eine ältere Frau aus dem katalanischen Puigcerdà, dass ihre Mutter stets Wildfleisch gemieden und das „gute" Fleisch vor dem Garen gesalzen und gewässert habe. Statt am Sonntag wurde sonnabends feierlich gegessen und es wurden zwei Öllichter entzündet. „Das hat meine Mutter auch schon so gemacht", erklärte Emilys Mutter ihr ungewöhnliches Tun der Tochter. Verwandte und Nachbarn nannten ihre Mutter wegen dieser Praktiken und ihrer oft geäußerten Affinität zum Judentum *la judía*, die Jüdin. In der verschütteten jüdischen Tradition ihrer eigenen Familie, so versteht Emily die kleinen Versatzstücke der Vergangenheit nach viel Lektüre und Annäherung an jüdische Institutionen, hat sie schließlich die Antwort entdeckt: die Rückkehr zu ihren jüdischen Wurzeln. Dies vollende eine Suche, bekräftigte sie, während wir am Strand entlanggingen. Nach einem Gentest, der auf eine Herkunft aus Nordisrael hinweise, sei sich Emily nun vollends sicher, Jüdin zu sein. Enttäuscht zeigte sie sich über die Haltung des etablierten Judentums, sie erst nach einer Konversion als Jüdin zu akzeptieren.[666] Dieses Dilemma, das sie mit jüdisch identifizierenden Xuetes teilt, verweist auf die Problematik von dominanten Identitätspolitiken, die die Übernahme verbindlicher Normen fordert, um als Mitglied des Kollektivs anerkannt zu werden.

[666] Interview mit Emily H. am 5.4.2008.

5. Ausblick

5.1 Neueste Nachrichten aus Mallorca. „Meilensteine“ am Weg in die Zukunft?

Während der Aufarbeitung der Feldforschungsmaterialien war ich immer wieder versucht, zu verfolgen, was aktuell im Feld geschieht. Denn eine ganze Reihe von Ereignissen und Aktivitäten haben zwischen 2009 und 2012 im Xueta-Feld und darüber hinaus einige Wellen geschlagen, von Zäsuren und Meilensteinen war die Rede. Dem bin ich über Zeitungen und verschiedene Austauschplattformen von Xuetes und *anusim* im Internet sowie über E-Mail-Kontakte zu früheren Gesprächspartnern nachgegangen. Es ging unter anderem um die Anerkennung von Xuetes als Juden durch orthodoxe jüdische Institutionen, öffentliche Erinnerungsakte der Inselregierung für die letzten Inquisitionsopfer und fortgesetzte, selbstbewusstere Vernetzungsaktivitäten von Xuetes. Ergänzend zu den vorhergehenden Analysen möchte dieser Ausblick die weitere Entwicklung des Feldes nachzeichnen und diskutieren. Abschließend wird es um die Schaffung und Nutzung von jüdischem Kulturerbe in Mallorca gehen. Dieser rezente und dynamische Prozess, der in ein komplexes nationales und internationales politisches und ökonomisches Netz von Institutionen eingebunden ist, soll hier nur als einflussnehmender Faktor für das

Xueta-Feld angedeutet werden. Kulturerbe wird als notwendige Alternative zum Massentourismus in Mallorca und neue Ressource in der tiefen wirtschaftlichen Rezession Spaniens aufgebaut. In diesem Sog versucht eine Vielzahl von Akteuren auch das Xueta-Feld für unterschiedliche Ziele zu aktivieren. Wie stehen Xuetes zu den unterschiedlichen Interessen, Praktiken und Positionierungen in diesem Prozess? Wo bringen sie sich ein, wo grenzen sie sich ab? Wie ist der Zusammenhang von Kulturerbe- und Identifikationsprozessen?

5.1.1 „Rückkehr zu den Wurzeln." Aus Miquel Segura wird Michael Bar Chaim

Den Auftakt in dieser Reihe von Ereignissen stellt Miquel Seguras *teschuvah* dar. Nach langjährigem und zuweilen zermürbendem Warten auf die persönliche Erfüllung seiner an alle Xuetes gerichteten Forderung, dem Verschwinden der Xueta-Identität entgegenzutreten und sich dem Judentum anzuschließen, wurde ihm im Dezember 2009 in der orthodoxen Spanisch-Portugiesischen Synagoge in New York die Rückkehr zum Judentum gestattet. „Nachdem diese Angelegenheit eingehend untersucht worden ist, sind wir übereingekommen, dass der Besagte, ein Mitglied der Xueta-Gemeinschaft in Mallorca, Jude nach der *halachah* ist", so das Dokument der Spanischen Synagoge, die als älteste jüdische Einrichtung der USA, von 1654, zumindest in der sefardischen Welt großes Ansehen genießt.[667]

Die *teschuvah* stellt im Gegensatz zum *giur*, der Konversion eines Nichtjuden zum Judentum, die Rückkehr eines Juden zum gesetzestreuen religiösen Judentum dar. Die vielbeachtete Neuerung an der Entscheidung jüdischer Religionsgelehrter im Bezug auf den Status von Xuetes ist die Anerkennung der Xueta-Abstammung (mütterlicherseits, im Einklang mit der *halachah*) als jüdische Abstammung, ergo Seguras Status als Jude. Die Prüfung vor einem *bet din* entfiel, die offizielle Handlung bestand für Segura im Untertauchen in der *mikve* mit der anschließenden Aushändigung eines bestätigenden Dokuments mit seinem jüdischen Namen, Michael Bar Chaim. Der anwesende Rabbiner Mordechai Angel kommentierte das rituelle Bad mit den Worten, Segura sei nun „von 500 Jahren Christentum" gereinigt.[668] Einer der offiziellen Zeugen der *teschuvah* war der Shavei-Gründer Michael Freund, der Seguras nachdrückliche Zweifel an der Fähigkeit Shaveis, seine *teschuvah* zu ermöglichen mit den Worten „Wie du siehst, habe ich mein Wort gehalten, Dank dafür sei *Haschem* (Gott)" quittierte.[669]

Einige Wochen nach dem Ereignis schrieb Miquel Segura in einem Artikel auf der Internetplatform Tarbut Sefarad:

---

[667] *Teschuvah*-Dokument von Michal Bar Chaim, persönliches Archiv C. R.

[668] Segura, Miquel. Aquella mañana en Nueva York. Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/articulos-palma-mallorca/3089-aquella-manana-en-nueva-york.html, Stand 26.8.2011.

[669] Ebd.

> „Dieses Ereignis wird die Öffentlichkeit mit Gesprächsstoff versorgen, ist sie doch so eine Art Präzedenzfall. Für mich persönlich ist es ein ganz privater Wendepunkt, er hat absolut nichts zu tun mit irgendwelcher Polemik oder Debatten. Ich war schon immer Jude, aber ich wollte diese Rückkehr offiziell machen, formalisieren. Jetzt muss ich ein drittes Buch schreiben, denn jetzt sind meine jüdischen Flügel greifbar: Ich kann sie bewegen und losfliegen. Mit ihnen habe ich, so sehr es auch einigen missfällt, die Tore Zions durchquert. Ich bin kein Überbleibsel der Geschichte, kein Aktenbündel in irgendeinem Archiv, nur da für den Gebrauch von Gelehrten, sondern ein lebendiger mallorquinischer Jude. *Baruch Haschem* (Gott sei Dank).“[670]

In der Tat wurde über Seguras *teschuvah* von verschiedenen Print- und Onlinemedien berichtet.[671] Insgesamt eher eine Marginalie für Mallorca, als ehemaliger Politiker und bekannter Journalist bietet Seguras *teschuvah* jedoch ein Anlass zur Diskussion, wie z. B. der mit fast 100 Kommentaren versehene Artikel „Die Xuetes und die Rückkehr“ in der Onlineausgabe der Zeitung „Diari de Balears“ belegt.[672] Die Autorin Conxa Forteza, Xueta mit Wohnsitz in Barcelona, kommentiert die *teschuvah* als „eine Option, die wie alle übrigen respektiert werden sollte, allerdings mit der Einschränkung, dass sie als persönliche Option verstanden wird ohne das gesamte Kollektiv einzuschließen“. Forteza hat den Eindruck, als werde angenommen, dass nun alle Xuetes zum Judentum zurückkehren werden. Das lässt sich zumindest aus ihrer Verteidigung des Xueta-Kollektivs gegen eine nicht näher beschriebene Einflussnahme von außen schließen:

> „Das Thema Xuetes scheint tot zu sein, aber dennoch flammt es ständig wieder auf, manchmal auch in der Art eines Feuerwerks.[673] Seit einiger Zeit gibt es Personen aus Barcelona, Amerika und Israel, die überzeugt sind, dass Hunderte von uns zum Glauben unserer Vorfahren zurückkehren wollen. […] Tatsache ist, dass viele, die über die Lage in Mallorca sprechen, nicht die geringste Ahnung haben. In der Mehrheit wissen wir, wer wir sind und wo wir stehen, ohne die Notwendigkeit, in irgendeiner Weise öffentlich anerkannt zu werden. Unsere Wahrnehmung ist die, dass wir uns auf eine gewisse

---

[670] Ebd.

[671] Z. B. Freund, Michael. The Jerusalem Post, 23.12.2003. Onlineausgabe: http://www.jpost.com/Opinion/Article.aspx?id=164076, Stand 1.2.2010.

[672] Forteza, Conxa. Els Xuetes i el return. Diari de Balears, 10.1.2010. Onlineausgabe unter: http://dbalears.cat/actualitat/opinio/els-xuetes-i-el-retorn.html, Stand 9.2.2010. Bis zum Ende dieses Abschnitts stammen alle Zitate aus diesem Artikel und werden nicht einzeln belegt.

[673] Die originelle Doppeldeutigkeit der katalanischen Originalaussage lässt sich hier kaum übersetzen. Feuerwerk, *focs artificials*, heißt wörtlich übersetzt „künstliches Feuer“. Forteza spielt zum einen auf die unerwarteten Ausmaße und Auswirkungen an, die das Thema zuweilen entwickelt, zum anderen auf deren „künstliche“ Natur, in diesem Fall „fremde“ Feuerwerker aus Barcelona, Amerika und Israel; eine Chiffre für „unechte“ oder „Möchtegern“-Xuetes.

> Art jüdisch fühlen – die Mallorquiner haben uns durch die Jahrhunderte oft genug daran erinnert –, aber auf der anderen Seite sind wir Erben der Kultur unserer Heimaterde, die über Jahrhunderte eben auch die unsere gewesen ist. Glaubt ihr, dass eine *xuetona* wie ich für den bloßen Empfang eines Dokuments aufhören würde, Schinken, Würstchen und *sobrassada* zu essen? […] Viele von uns interessiert der kulturelle und historische Teil des Xueta-Phänomens, die Religion und die Rückkehr sind nichts, was uns besonders anzieht. Deswegen gefällt es mir nicht, dass man in unserem Namen spricht, aus einer persönlichen und von außen beeinflussten Sicht. […] Auf der anderen Seite gibt es nämlich Gruppen hier in Mallorca, die täglich daran arbeiten, unsere Geschichte auch ohne Theaterspektakel bekannt zu machen. Diese Leuten machen ihre Arbeit, ohne ein spezielles Interesse zu haben und ohne sich dabei auch noch eine Kippah auf den Kopf setzen zu müssen."

Die kritische Stellungnahme Conxa Fortezas unterstützt – ebenfalls im Kommentarbereich der Onlinezeitung – der User „Una rata xueta gens deprimida"[674]: „Sie macht es richtig, den Barcelonesen die Augen zu öffnen (von Barcelona aus), denn glaubt ja nicht, dass die Xuetes in Mallorca diese gemeinschaftlichen Xueta-Ringelpietz-mit-Anfassen-Abendessen in Barcelona lustig finden."[675] Warum kümmert den User „rata xueta" und, angeblich, die Inselxuetes das Schabatessen einer neugegründeten Xuetagruppe in Barcelona? Entwirft „rata xueta" eine Xuetagemeinschaft in Mallorca als eine Art Mutterschiff mit einer schicksalsgebundenen Mannschaft, gegen die die aufmüpfigen Festlandxuetes meutern? Großstadtxuetes, die sich in der freien Stadtluft von fremden jüdischen Mächten haben verführen lassen und nicht mehr wissen, wo sie herkommen? In der Migration scheinen Xuetes eine Art Diasporagefühl in Identifikationsdebatten zu werfen: das Hin-und-her zwischen alter Heimat, neuer Heimat, Jüdischkeit und Umgebungskultur. Recht schnell geht die Richtung der Kommentare vom Xueta Segura zum konservativen Politiker Segura über, der aus Sicht der links-katalanistischen Kritiker ein Verräter an der nationalen Sache ist – inklusive Anklänge an antisemitische Klischees. Wie so oft bisher erscheint die Xueta-Frage engstens mit der Suche nach einer katalanisch-politischen Identität verbunden. So schreibt „JRBS": „Conxa, du vermasselst Miquel Segura das Geschäft mit der Manipulation des Xueta-Themas, dem aufrichtigen Freund der Franquisten, den Verbündeten Hitlers, Mörder an sechs Millionen Juden […]." „X" schreibt: „Das hier ist keine Auseinandersetzung über Xuetes, es ist eine über Miquel Segura." „Xiscos" einziger Beitrag in Großbuchstaben: „ES IST NICHT MAL SICHER, DASS SEGURA XUETA IST." Ein liberaler Kommentator prangert die Scheinheiligkeit an, mit der die Katalanisten das Thema Xuetes und rechte Politik für ihre Zwecke missbrauchen: „Ich verstehe nicht, wie ihr von Moral

674 „Eine überhaupt nicht deprimierte Xueta-Ratte".

675 Damit bezieht sich „Eine überhaupt nicht deprimierte Xueta-Ratte" auf die Schabbatessen der weiter unten vorgestellten Xueta-Gruppe „Tarbut Shorashim" in Barcelona.

sprechen könnt, wo ihr Katalanisten doch nichts könnt außer diejenigen zu hassen, die nicht genauso vernagelt sind wie ihr, da gibt es keinen Unterschied zwischen euch und der PP[676] … Dummköpfe!", wettert user „open your eyes".

An die Dilemmata der jüdisch-religiösen Xuetes erinnert Userin „Catalina Tarongi":

> „Alle, die wir nicht über die mütterliche Linie Xuetes sind, hätten es ganz schön schwer als Juden akzeptiert zu werden. Wir müssten die komplette Konversionsprozedur durchlaufen, so wie Nicolau Aguiló Pujades. Die Xuetes, die über den Vater welche sind, waren kurioserweise die am meisten diskriminierten. Die Xuetes über mütterliche Abstammung waren mehr ‚getarnt'. Auf der anderen Seite, wenn du dich als Jude sehen willst, spielt die die väterliche Abstammung überhaupt keine Rolle. Ich weiß nicht, ob die aus Israel an diese Tatsache gedacht haben."

„Cayo" schreibt:

> „Und dass sich da keiner täuscht, er wird nicht dafür gehasst, dass er Xueta ist, Jude, aus Sa Pobla oder Extremist. Er wird gehasst als Person ohne jegliche Moral und Skrupel. Er ist ein Rechter? Stimmt, und besonders, wenn sie ihm gutes Geld dafür zahlen. Er ist Jude geworden? Wahrscheinlich ja, aber noch wahrscheinlicher, wenn sie ihn dafür bezahlt und ihm den Arsch geküsst haben."

Der enthemmte da anonyme Kommentarrahmen der Onlinezeitung lässt die Nutzer eine ganze Reihe von Assoziationen zu dem Präzedenzfall eines Xuetes als anerkannter Teil der jüdischen Gemeinschaft aufbauen, die über die heterogenen, zum Teil querlaufenden Definition von Xuetasein Auskunft geben. Sichtbar wird vor allem die Positionierung der Xueta-Kategorie in einem regional-nationalistischem Rahmen. Xuetes sollen vor allem Mallorquiner sein. Die Identifikation mit dem als ortsfremd wahrgenommenen stigmatisierenden religiösen Judentum erscheint ihnen buchstäblich un*heim*lich. Für Segura ein Ankommen, entwerfen andere Xueta-Kommentatoren den Anschluss an das Judentum als Entfernen vom Kern der Xueta-Identifikation; ein Hinweis darauf, das die verschiedenen Redefinitionsprozesse abgrenzbare, definierte Identifikationen anstreben, das Judentum in diesem Rahmen aber fortgesetzt als eine schwierige Identifikationsoption gehandelt wird.

5.1.2 Tarbut Shorashim: „Jüdische Wurzeln", „Bäume" und „Blüten"

Miquel Seguras Stellungnahme, ein Repräsentant des lebendigen mallorquinischen Judentums zu sein, spiegelt sich auch im Selbstverständnis des Verbandes Tarbut

[676] Partido Popular, die konservative „Volkspartei", die bis 2004 und seit 2011 die Regierung in Spanien stellt.

Shorashim[677] wieder, der sich zunächst als virtuelle Gemeinschaft im Internet zusammenfand. Dazu die Vorsitzende Roser Parés Fuster in dem Webauftritt der Gruppe:

> „Wir wollen der Ort sein, an dem sich diejenigen zusammenfinden, die ihre jüdischen Wurzeln spüren oder auch genaue Kenntnis über sie haben. Wir, die Xuetes, sind Zweige desselben Baumes, den Jacob einst pflanzte, sind Teil derselben Wurzel, haben dasselbe Blut, ‚jüdisches Blut', wie Pere Bonnín eines seiner Bücher betitelte […]. Unsere Vorfahren mussten ihre Kultur aufgeben und konvertieren, um zu überleben. Sie waren die Zweige am Baum des Lebens, am Baum des Wissens. Heute kehrt wieder Leben in diesen Baum zurück, in einem Umfeld ohne Angst, ohne die Zwänge und Bedrükkungen einer veralteten Gesellschaftsordnung. Damals machten sie dennoch weiter und hier sind wir, die heutigen Nachkommen. Irgendwie gaben sie an uns das weiter, was wir wissen mussten: rätselhafte Worte, familiäre Erbstücke, Bräuche, die sich von den anderen unterschieden … und die Angst. […] Setzt euch mit uns in Verbindung, schickt Erinnerungen, Ereignisse, bestimmte Begriffe, Sprichworte … all das, was euch durch die Zeiten auf dem Rückweg zu den Wurzeln als Wegweiser diente. […] Öffnet euch der Freiheit, das zu sein, was ihr seid …"[678]

Parés Fuster, die den Verband mit drei weiteren Xuetes und einem Juden gründete, bringt deutlich ein Zugehörigkeitsgefühl zum jüdischen Volk zum Ausdruck; die nach wie vor unter Xuetes tendenziell aversive Rolle der jüdischen Religion wird zunächst ausgeklammert. Blut- und Baummetaphern unterstreichen nachdrücklich in Abstammung wurzelnde ethnische Zugehörigkeit. In einer erweiterten Lesart kann die Repräsentation des (kollektiven) Selbstbildes über Blut und Wurzeln nicht nur als langersehnte, quasi selbstgemachte Sesshaftwerdung der sich oft als zwischen allen Stühlen sitzenden Xuetes verstanden werden. Die stigmatisierende Zuschreibung von Jüdischkeit über Abstammung wird selbstbewusst angenommen. Auch das im Identifikationsprozess stets relevante Gegenüber wird eingebunden: Der

[677] Aus dem Hebräischen in etwa mit „Kultur der Wurzeln" zu übersetzen.

[678] Roser Parés Fuster weist zu Beginn des Internetauftritts ausdrücklich auf das Gründungsdatum am 9. Av 5769 (30. Juli 2009) nach dem jüdischen Kalender hin. Möglicherweise setzt sie voraus, dass dieser jüdische Feier- beziehungsweise Trauertag den Lesern bekannt ist. Durch Fasten wird am 9. Av an die zahlreichen Katastrophen erinnert, die in der jüdischen Geschichte an diesem Tag ihren Ausgang nahmen: die Zerstörung des 1. und 2. Tempels in Jerusalem, die Pogrome zu Beginn des ersten Kreuzzuges, die Vertreibung der Juden aus England und Spanien etc. Das Selbstverständnis als mallorquinische Juden wird zum einen im Gebrauch des jüdischen Kalenders deutlich, zum anderen im Wunsch, die mallorquinische Katastrophe und deren Bewältigung in den Lauf der jüdischen Geschichte einzubinden (Parés Fuster, Roser. Presentación. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/presentacion-shorashim.html, Stand 18.7.2011).

über Jahrhunderte erfolgreichen Strategie der Mehrheitsgesellschaft, den Xuetes identifikationsstiftenden (materiellen und kulturellen) Boden zu entziehen, um mit Simmel zu sprechen, wird der lähmende Giftzahn gezogen, indem sich die Akteure die diskriminierende Blutideologie aneignen und positiv umdeuten.[679] Damit wird nicht nur versucht, die (zumeist im Rahmen des Familiengedächtnisses präsente) angsteinflößende Position der Anderen untergraben. Darüber hinaus wird auch versucht, die halachische, das heißt auch über Blutgrenzen definierte Distanz des orthodoxen Judentums zu den Xuetes zu überwinden. Diesem emotionalen Revitalisierungsaufruf im Netz folgten dann auch gemeinschaftliche Taten: der „Erste Xueta-Schabbat" in Barcelona und die „Erste Internationale Konferenz der Xuetes" in Palma.

Auf der Einladung zum *Xabat Xueta* ist über der mallorquinischen Fahne, die zusätzlich mit einem Davidstern versehen wurde, ein einladend aussehender Teller mit Essen zu sehen, drei Symbole, die auf einen Blick das Programm des Treffens umreißen: mallorquinische und jüdische Identität in Einklang zu bringen, im Rahmen eines gemeinsamen jüdischen Schabbatessens. Anwesend waren am 29. Januar 2010 etwas mehr als 20 Personen in einem Restaurant in Barcelona, die nicht nur den Schabbat, sondern auch das Neujahrsfest der Bäume, Tu Bishvat, feierten: „Shorashim bedeutet Wurzeln, unmöglich einen besseren Tag zu finden, unseren Weg als Tarbut Shorashim zu beginnen", so die Vorsitzende Parés Fuster.[680] Anwesend war auch Miquel Segura, der im Anschluss einen Kommentar veröffentliche, auf den ich mich in der Folge beziehe.[681] Er sah dem Abend zunächst mit Sorge entgegen: „…ich befürchtete, dass die befremdliche Mischung aus Gefühlen und Zielen – die Juden allgemein und wir Xuetes besonders sind seltsame Leute – den eigentlichen Zweck des Abends vernebeln und Probleme erzeugen würde." Hier klingt die Sorge an, dass die Heterogenität des jungen Verband eine Bedrohung für die zarten Triebe einer jüdischen Xueta-Identität sein könnte, die stets ersehnte Freiheit erscheint als Herausforderung, nicht wie bisher unter Zwang, sondern eigenverantwortlich Ziele zu entwerfen und zu vertreten. Dennoch war die Schabbatfeier, überwiegend von

[679] Simmel 1908.

[680] Parés Fuster, Roser. No creemos en las casualidades. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/articulos-shorashim/3167-no-creemos-en-las-casualidades.html, Stand 5.10.2011. Anwesend waren auch Personen aus anderen Teilen Spaniens, Tarragona, Hijar und Lleida, die über das Internet-Netzwerk Tarbut Sefarad mit Tarbut Shorashim verbunden sind. Die Rolle des Internets im Rahmen der Identifikationsprozesse kann hier zwar nicht tiefgehender untersucht werden, es scheint aber als Kommunikationsplattform bisher vereinzelte Personen/Gruppen mit ähnlichen Interessen im Sinne Wenger'scher „communities of practice" auch jenseits der virtuellen Welt zusammenzubringen, um über zukünftige gemeinsame Ziele nachzudenken und gemeinsame Jüdischkeit austutesten.

[681] Segura i Aguiló, Miquel. Xabat xueta de Barcelona: impresiones. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/es/articulos-shorashim/3176-xabat-xueta-de-barcelona-impresiones.html, Stand 1.2.2010.

Xuetes aus Mallorca und Barcelona besucht, laut Segura „ein voller Erfolg". Neben dem Essen, das der anwesende Rabbiner Nissan Ben Avraham mit Segen über Brot und Wein rituell begleitete, referierten der Autor Pere Bonnín, Xueta mit Wohnsitz auf dem Festland und Segura über einschlägige Themen: Bonnín zur Etymologie des Wortes „*chueta*" und Segura über seine kürzlich erfolgte *teschuvah*. Segura unterstrich nachdrücklich, mit seinem Beispiel keine Missionsarbeit betreiben zu wollen; ein Verweis auf die mehrmals in dieser Arbeit aufgegriffene Rolle von Religionsgemeinschaften als wunde Stelle der Xuetes. In seinem Kommentar gelangt Segura zudem zu der Einsicht, dass die „Xueta-Gemeinschaft Barcelonas sowie Spaniens und Lateinamerikas" – eine in der Literatur und während meiner Forschung kaum erwähnte Kategorie – „ein großartiges Sämlingsbeet für unsere Arbeit sind". Roser Parés Fuster resümiert nachträglich:

> „Ich merkte, wie uns die Freude, uns als Familie ein und desselben Volkes wieder zu treffen, geradezu überschwemmte. […] Ein unvergesslicher Abend für uns: unser erster Schabbat *juetó* [Synonym für Xueta], mit unserem ersten *juetó*-Rabbiner Nissan ben Avraham, mit unserem ersten wieder im Judentum aufgenommenen *juetó* Miquel Segura."

Häufig sind uns in diesem Abschnitt Pflanzensymbole und -metaphern begegnet: Wurzeln, Sämlinge, wiedererblühende Zweige, ganze Bäume.[682] Das Sprechen durch und die (Um-)Deutung von Symbolen weist auf eine bestimmte Sicht der Akteure auf ihre Stellung und ihr Sein in der Welt hin. Symbolische Handlungen können helfen, individuelle und kollektive Verletzungen körperlicher und psychologischer Natur zu heilen; es sei an das kulturelle Trauma von Xuetes und an unterschiedliche Heilungsversuche erinnert.[683] Die Selbstimagination als wurzelnder und blühender Baum versucht der Zerrissenheit ein symbolisches Bild organischen, heilenden Zusammenwachsens entgegenzuhalten. Deutungen dieser Pflanzensymbole, die Programm und Zielsetzungen der Gruppe durchziehen, liefern die Akteure mit. Es geht um unverbrüchliche Zugehörigkeit zum jüdischen Volk. In dem Zug wird die Baummetapher als Alternative zur belasteten Blutmetapher angeboten. Im buchstäblichen Sinne von Revitalisierung sehen die Akteure ihre jüdische Xueta-Identität „wieder erblühen", Identität erscheint als uraltes und organisches Erbe, das die Verfolgung nicht zu zerstören vermochte. Der Deutung der Akteure kann ergänzend hinzugefügt werden, dass die Betonung gemeinsamer Wurzeln als – gleich dreifache – Ermächtigung im Diskurs über den wurzellosen jüdischen Fremden zu

[682] Auch über diesen begrenzten Kontext hinaus sind Pflanzenmetaphern im Xueta-Feld keine Seltenheit, wenn es um Repräsentation von Erinnerungen und Sehnsüchten geht: Eins von Seguras Büchern titelt „Xueta-Wurzeln und jüdische Flügel" (2008), ein Fernsehbeitrag über Xuetes titelt „L'arbre torna a florir" (2003), „Der Baum, der wieder blüht", und auch im Zusammenhang mit dem Mahnmal, das in Kap. 4.3. behandelt wird, wird von gekappten (jüdischen) Wurzeln gesprochen, die die verlorenen Triebe suchen und wieder austreiben wollen.

[683] Simon 1997: 62-63.

sehen ist, in dem Xuetes lange keine Stimme hatten: Judesein ist positiv, Xuetes als Juden sind in Mallorca tief verwurzelt und beide bisher stigmatisierte beziehungsweise abgesprochene Positionen werden auch noch selbstbewusst angenommen. Das Organische am symbolischen Sprechen über Bäume und Menschen versucht die als Zersplitterung wahrgenommene Entfremdung in der Xueta-Identifikation zu heilen und eine neue, hoffnungsvolle Ordnung zu visualisieren: ein anerkanntes, autochthon-jüdisches Selbstbild. Dieser Prozess spielt sich jedoch nicht in einem sozialen Vakuum ab: War es in der Vergangenheit die Mehrheitsgesellschaft, die Xuetes als Juden stigmatisierte und sie dazu brachte, diesen Vorgang zu verschweigen, ist es heute für sich als jüdisch identifizierende Xuetes eben auch der hohe soziale Zaun um das etablierte Judentum, der sie zu einer Betonung ihrer quasi natürlichen, da abstammungslegitimierten Jüdischkeit veranlasst.

Seguras Vergleich der im Ausland verstreuten Xuetes mit einem Beet von Sämlingen – Pflanzen mit den passenden Anlagen, die unter stimulierendem Einfluss schließlich zur Blüte gelangen – verweist auf eine beginnende soziale Stratifizierung der Identifikationsprozesse. Der Kulturanthropologe Kaspar Maase hat Sprache (in den Kulturwissenschaften) als symbolische Praxis untersucht und geht im Zuge dessen unter anderem auf die Trope des Mutterbodens ein.[684] Das Sprechen früher Volkskundler über eine uninformierte Volksmenge als Mutterboden, der einen säenden und pflegenden Landmann braucht, um zu fruchtbarem Kulturland zu werden, lässt sich als Sprachbild durchaus erkenntnisleitend auch auf den vorliegenden Zusammenhang übertragen. Deuten die angewendeten Baummetaphern auf den Wunsch nach einer quasi natürlichen, nicht forcierten, aber tatsächlich nicht existenten machtfreien Matrix der Identifikationsprozesse hin – eine Folge der jahrhundertelangen Angst vorm übermächtigen Anderen –, scheint das Sprechen über Saatbeete, Sämlinge und den impliziten Landmann, der das Beet bearbeitet, eine beginnende Selbstermächtigung Einzelner als ideologische Vorreiter anzudeuten. Bot das stigmatisierte und gleichsam hohle Xueta-Feld (erzwungenes Judesein ohne Jude zu sein) in der Vergangenheit lediglich Raum und Antrieb für eine Führerschaft Einzelner in puncto Abwehr der zugeschriebenen Xueta-Kategorie, weist der heutige Führungsanspruch – zumal in Richtung Integration der Xuetes in das Judentum – auf eine zunehmende selbsterarbeitete Anfüllung der Kategorie Xueta mit Sinn und eine damit einhergehende soziale Strukturierung und Hierarchisierung einer Community of Practice hin.

5.1.3 Die „Erste Internationale Konferenz der Xuetes“

Auch die „Erste Internationale Konferenz der Xuetes“ zeigt das Redefinitionsstreben der stigmatisierten Xueta-Kategorie durch die Teilnehmer: Auf der Einladung wird stolz ein Davidstern präsentiert. Anfang April 2011 versammelten sich in Palma etwa 70 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus vier Ländern: Spanien, Portugal,

[684] Maase 1997: 393-396.

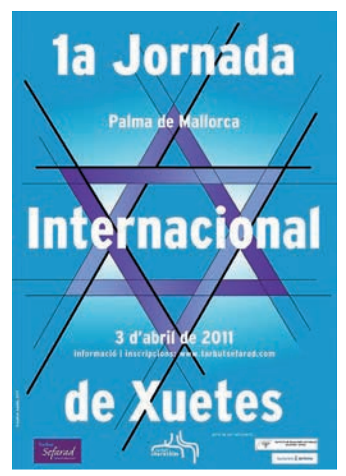


Abb. 31: Ankündigung der ‚Ersten Internationalen Xueta-Konferenz', 2011 (Foto: Tarbut Sefarad).

Ecuador und Israel. Wieder war von einem „Meilenstein“ in der Geschichte der Xuetes die Rede, „der Aufruf und die anschließende Durchführung eines Treffens von Nachfahren konvertierter Juden in Palma war bis vor einigen wenigen Jahren noch undenkbar“, so Miquel Segura in einem Kommentar.[685] Einige Tage nach der Konferenz[686] fasste Roser Parés Fuster die Ergebnisse in neun Punkten zusammen:

1. Der Terminus ‚Xueta‘ ist herabwürdigend, verwendet von der Inquisition und anderen Verfolgern. Laut Pere Bonnín ist der korrekte Begriff *juetó* oder *jueta*.[687]
2. Einige *juetes* von uns wollen zu unserem Volk zurückkehren: Israel, und die Kultur wiederbeleben, die uns mit Gewalt entrissen wurde.
3. Es gibt neben den *juetes* weitere Nachkommen von Juden in Mallorca, die auch als solche anerkannt werden wollen.
4. Tarbut Shorashim ist eine offene Organisation, die die Union von *juetes* und *anusim* anstrebt.
5. Wir sind stolz zum Volk Israel zu gehören, und das sagen wir auch ganz offen. Unser Blut ist der Beweis, obwohl unsere jüdische Seele das Wichtigste ist, und das ist es, was uns vereint.
6. Wenn wir nicht wollen, dass unsere Identität im Lauf der Zeit verschwindet, müssen wir als Juden anerkannt werden, heute und auch in Zukunft. Deswegen ist die Rückkehr [*teschuvah*] auch so wichtig. Wenn unsere Vorfahren dafür gelitten haben, ist unsere Verantwortung, dass sie es nicht umsonst taten, stellte Miquel Segura heraus.
7. Es ist wichtig, dass die Erinnerung an unsere Vorfahren in Palma überdauert und ein Mahnmal für das, was passiert ist, verwirklicht wird.
8. Die Teilnehmer werden dazu aufgerufen, sich zusammenzutun und diese Schlussfolgerungen zu verwirklichen, zusammenzuarbeiten für eine zweite

[685] Segura i Aguiló, Miquel. Una jornada histórica, sí señores. Última Hora, 8.4.2011, o. S.

[686] Auf dem Programm standen unter anderem Vorträge zum Terminus ‚Xueta‘, zur Xueta-Küche, Vortrag der von Xisco Bonnín neu komponierten Xueta-Hymne „*Es Martellet*“ („Das Hämmerchen“ [der Silberschmiede]; s. Anhang) sowie biografische Erzählungen von Miquel Segura und Nissan Ben Avraham.

[687] Pere Bonnín fordert die Anerkennung und den Gebrauch des Terminus *jueta* ein, da er von dem katalanischen Wort *jueu* („Jude“) abzuleiten sei. Die Schreibweise „Xueta“ beziehe sich auf die despektierliche Assoziation der so Bezeichneten mit *xulla*, dem katalanisch Wort für Schweinespeck. Xueta ist also ein Spottname.

> Konferenz der *juetons* in Palma.
> 9. Unsere Vereinigung wird immer vom Respekt vor den unterschiedlichen Ansichten und Glaubensformen geprägt sein, stets das Individuelle an jedem persönlichen Weg vor Augen habend. Keiner ist die Kopie eines anderen, so Nissan Ben Avraham.[688]

Die Aktivitäten von Tarbut Shorashim sind geprägt durch klare Positionierungen und Ziele: Revitalisierung des Jüdischen als Kern der Xueta-Kategorie, Kooperation mit anderen *anusim* für eine selbstbewusste Anerkennungspolitik gegenüber etablierten jüdischen Institutionen, Vergangenheitsbewältigung. Im Vergleich zum Lehrhausexperiment, das zudem finanziell von Shavei Israel abhängig war, scheint der Tarbut Shorashim eine stärker selbstbestimmte und damit potenziell stabilere Ausgangslage für eine Gruppenbildung um die hier klarer definierte Xueta-Kategorie zu gewinnen. Der Gebrauch von Symbolen wie Fahne, Hymne und das Abfassen eines Manifests orientiert sich an nationalen Gruppenbildungen. Zwar werden auch Abstammungsnarrative gruppenlegitimierend angewandt, ein Territorium wird allerdings eher als kultureller Raum zwischen Mallorca, Katalonien und Israel aufgespannt. Die transnationale Tendenz der Identifikationsentwürfe verweist auf die anhaltende Problematik jüdischer Identifikationsprozesse zwischen Einheit in der Verstreuung und lokaler Einbindung. In dem manifestartigen Resümee der Konferenz ist der Zugang zur Gruppe zwischen „consent"- und „descent"-Eingliederung im Sollor'schen Sinne geregelt.[689] Die bereits definierten Positionen, die relativ durchlässige Gruppengrenze sowie ihre Konstitution als Community of Practice, die nach Wenger Wissen und Identifikation im Rahmen sozialer Praxis generiert, repräsentiert eine fortgeschrittene Etappe in den Redefinitionsprozessen.[690] Unterschiedliche Themen, Positionen und Orte hat Tarbut Shorashim integriert; ob sich das zu einem attraktiven Kooperations- oder gar Integrationsforum für die Vielzahl an Gruppen und Individuen auf der Suche nach Xueta-Identifikation entwickelt, ist zu diesem Zeitpunkt offen.

5.1.4 „Unsere schlimmste Sünde." Erinnerung an historische Schuld und „jüdische Familienbande" auf der politischen Bühne

„Der Präsident der Balearen lädt Sie freundlichst zu dem Akt ‚Mahnendes Andenken an 33 judaisierende Konvertiten, die letzten Opfer der Glaubensprozesse vom 6. Mai 1691', ein".[691] Zum 320. Jahrestag des Schauprozesses, der damals als Hö-

[688] Parés Fuster, Roser. Reflexión sobre la primera Jornada de Xuetes (Juetes) en Mallorca. Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/es/jornada-internacional-xuetas/4436-reflexion-sobre-la-primera-jornada-de-xuetes-juetes-en-mallorca.html, Stand 24. Mai 2011.

[689] Sollors 1986.

[690] Wenger 1998.

[691] Offizielle Einladung, persönl. Archiv C. R. Auf der Einladung treten neben der Regierung der Balearen auch Shavei Israel, die jüdische Gemeinde der Balearen, ARCA-Llegat Jueu, Memòria

hepunkt die Verbrennung der als *judaizantes* Verurteilten mit 30.000 Zuschauern umfasste, lud die balearische Regierung am 6. Mai 2011 erstmals zu einer öffentlichen Gedenkfeier an prominenter Stelle der Stadt ein. Rabbiner Wallis, einer der Teilnehmer der Zeremonie, hatte zu Beginn 2011 mit Shavei-Gründer Freund die mallorquinische Regierung zu einer offiziellen Entschuldigung und zum Bau eines Mahnmals „für das Massaker von 1691" aufgefordert, wie die New York Times in einem ausführlichen Artikel über die aktuelle Situation der Xuetes berichtete: „We asked the government for a memorial so the chuetas know they no longer need to be afraid to be a Jew", so der 64-jährige Rabbiner.[692] Auch für andere Regionen Spaniens möchte Shavei Israel solche Gedenkrituale initiieren: „Through sustained lobbying, *Shavei Israel* aims to push other Spanish regional authorities, as well as the national government, to hold similar ceremonies, just as Pope John Paul II apologized on behalf of the papacy", so die Aussage auf der Website von Shavei.[693]

Flankiert von dem gotischen Prachtbau der Handelsbörse Sa Llotja, nicht weit von der Kathedrale und dem zukünftigen neuen Regierungssitz an der prestigeträchtigen Hafenpromenade, wurde für die Zeremonie ein Podium errichtet, das von verschiedenen Statussymbolen gerahmt war: Einen eindrucksvollen roten Samtvorhang hinter der Bühne zierte das mallorquinische Wappen, links davon die mallorquinische, spanische und die EU-Flagge, rechts die siebenarmige jüdische Menora. Während des Aktes nahmen auf der Bühne der Ministerpräsident der Balearen Francesc Antich, Michael Freund als Repräsentant von Shavei Israel, die Rabbiner Nissan Ben Avraham und Josef Wallis sowie Aina Aguiló als Vertreterin aller übrigen einladenden Organisationen Platz. Gekommen waren etwa 150 Teilnehmer sowie Presse und Fernsehen.[694] Die reale Bühne erscheint hier durchaus als Bühne im Sinne Goffmans: Repräsentanten verschiedener Gruppen, in ihren Rollen durch Symbole unterstützt, erinnern öffentlich, aber nicht offen im Sinne von partizipativ. Erinnerung findet in diesem Moment nur auf der Bühne ihren Ausdruck, Publikum und Passanten konstituieren den Akt als schweigende Zuschauer.[695] Laut Miquel Segura war einer der emotionalsten Momente der Zeremonie die Rezitation einer speziellen Version des jüdischen Totengebets (*kaddisch*). Es war im

del Carrer, IRCBI und Tarbut Sefarad/Abteilung Mallorca als einladende Körperschaften auf.

692 Carvajal, Doreen. Centuries-Old Atrocity Casts a Lingering Shadow. In Majorca, Atoning for the Sins of 1691. The New York Times, 7.5.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/05/07/world/europe/07iht-spain07.html?pagewanted=all, Stand 11.1.2012.

693 Shavei Israel. An historic condemnation of the Inquisition in Palma de Mallorca. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/articles-bnei_anousim/an-historic-condemnation-inquisition-palma-de-mallorca/?lang=en, Stand 28.10.2011.

694 Carvajal, Doreen. Centuries-Old Atrocity Casts a Lingering Shadow. In Majorca, Atoning for the Sins of 1691. The New York Times, 7.5.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/05/07/world/europe/07iht-spain07.html?pagewanted=all, Stand 11.1.2012.

695 Beispielsweise hat die Mahnmalinitiative *Cercles de Silenci* um den Künstler Ferran Aguiló bis 2012 noch nicht die von der Politik zugesagte Unterstützung erfahren – bürokratischer Prozess oder Latenzen im, wie Assmann es nennt, monumentalen Gedächtnis?



Abb. 32: Erinnerungsakt für die Xueta-Opfer der Inquisition im Mai 2011, v. l.: Aina Aguiló, Michael Freund, Francesc Antich, Josef Wallis und Nissan Ben Avraham (Foto: Tarbut Sefarad).

15. Jahrhundert von Juden, die der Inquisition entkommen waren, für die Opfer auf dem Scheiterhaufen geschaffen worden. Rabbiner Wallis rezitierte es „inmitten einer beeindruckenden Stille, das Publikum stehend“, so Segura weiter.[696] Michael Freund als Sprecher von Shavei Israel versicherte in seiner Rede:

> „The *Chuetas* are part of the extended Jewish family, and the bonds of family can never be broken. We cannot turn the clock back on the past. We cannot change what happened centuries ago. But we can change the present. And I believe that we have a historical responsibility to do so – to reach out to the *Chuetas* and other descendants of the victims of the Inquisition, and to facilitate their return.“[697]

[696] Segura, Miquel. El Gobierno de Baleares honra la memoria de los chuetas asesinados por la Inquisición española. Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/noticias-palma-mallorca/4498-el-gobierno-de-baleares-honra-la-memoria-de-los-chuetas-asesinados-por-la-inquisicion-espanola.html, Stand 24.6.2011.

[697] Shavei Israel. An historic condemnation of the Inquisition in Palma de Mallorca. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/articles-bnei_anousim/an-historic-condemnation-inquisition-palma-de-mallorca/?lang=en, Stand 28.10.2011.

Freund schafft ein Bild von der unauslöschbaren Verbindung der Xuetes zum Judentum über die Metapher von Verwandtschaftsbeziehungen, die in der allgemeinen Wahrnehmung als nicht auflösbar gelten, über Reproduktion bis in die Gegenwart reichen und Zugehörigkeit evozieren, unabhängig von der persönlichen Entscheidung.[698] Erinnerung wird zur politischen Vision und Beanspruchung einer gleichsam entführten „Volksgruppe" als „Rückkehrer", das heißt als religiöse und politische Ressource.



Abb. 33: Rabbiner von Shavei Israel am Ort der ehemaligen Großen Synagoge Palmas (Foto: Marta Ramoneda, The New York Times).

Abschließend hielt Ministerpräsident Antich eine Laudatio auf den kulturellen Beitrag der Xuetes zur Inselkultur und bewertete ihre Verfolgung als „unsere schlimmste Sünde", ohne jedoch soweit zu gehen, die geforderte Entschuldigung für die historischen Ereignisse auszusprechen, merkte die New York Times kritisch an.[699]

Zu den Schmerzen der Erinnerungsarbeit und dem Status der Xuetes als Einheimische fand Antich jedoch deutlichere Worte:

> „Das Erinnern öffnet erneut Wunden, bringt aber auch Gerechtigkeit. Nun ist die Zeit gekommen, diese Wunden zu schließen, die eine Generation nach

[698] Auf einem Foto, das den Artikel in der New York Times begleitet (Carvajal, The New York Times, 7.5.2011), sind Freund und einige Rabbiner zu sehen, die ehrfürchtig die Grundmauern der Kirche Monti-Sion berühren, von denen angenommen wird, dass sie zu der mittelalterlichen Großen Synagoge Palmas gehören (s. Abb. 33). Über Generationen, so Carvajal, hätten Xuetes ihre Hände, die sie anschließend küssten, an diesen alten Steinen entlangstreichen lassen, so dass über Jahrhunderte eine Rille entstanden sei. Dieses Narrativ, das an die Berührung der *mesusah* an den Häusern frommer Juden erinnert, sei, so eine Informantin in Palma auf Rückfrage, eher einer „lebhaften Vorstellungskraft" geschuldet; selbst Xueta, habe sie nie von diesem Brauch gehört (Joana A., persönliche Kommunikation per E-Mail am 31.10.2011). Von Interesse ist hier die narrative Konstruktion einer jüdisch-religiösen Kontinuität unter Xuetes und damit, in Freunds Familiengleichnis, einer von Rechten und Pflichten geprägten verwandtschaftlichen Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, ungeachtet eigener Positionen von Xuetes.

[699] Carvajal, Doreen. Centuries-Old Atrocity Casts a Lingering Shadow. In Majorca, Atoning for the Sins of 1691. The New York Times, 7.5.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/05/07/world/europe/07iht-spain07.html?pagewanted=all, Stand 11.1.2012.

> der anderen bluteten. Wir haben den Mut gefasst, uns hier zu versammeln, um das schwerwiegende Unrecht anzuerkennen, das diesen Mallorquinern, die aufgrund ihres Glaubens und ihrer Werte angeklagt, verfolgt und zum Tode verurteilt worden sind, anzuerkennen“.[700]

Als abschließender Akt wurden einige Dutzend weiße Tauben aus bereitstehenden Käfigen freigelassen. Die Anerkennung des Leids und der Wunsch nach einem Schlussstrich werden von Antich vor dem Hintergrund einer politischen und integrativen Position gemacht: Das disruptive Potenzial wird nach langem Schweigen entschärft – bevor es aus dem Ruder laufen kann. Freunds Anspruch auf die Xuetes geschah aus der Perspektive eines universellen Judentums. Insgesamt betrachtet gerinnt Erinnerung in diesem öffentlichen Akt zu einem politischen Symbol, das gerahmt von religiösen, parlamentarischen und höfischen Praktiken „von oben herab“ Ansprüche auf den persönlichen Umgang mit Erinnerung an die Verfolgung formuliert. Die Rezeption des Aktes durch einige Xueta-Teilnehmer war allerdings positiv, für sie überwog der Anerkennungsaspekt des Aktes. Die Teilnehmerin Joana A. hat Antichs Einlassungen durchaus als Entschuldigung verstanden, die leidvollen Erinnerungen den Druck genommen hat:

> „Er bat die Xuetes öffentlich um Entschuldigung für das Unrecht und erinnerte auch daran, dass es die sozialistische Regierung ist, die diese Zeremonie gemacht hat et cetera, (ganz auf Wahlkampflinie!), aber recht hat er damit. […] Jetzt wo es eine öffentliche Entschuldigung gegeben hat, glaube ich, dass nun der Zeitpunkt da ist, wo wir die Segel einholen und nach Hause gehen können.“[701]

Bei Miquel Segura hatte der Akt das Gefühl kommender, offenerer Zeiten ausgelöst: „Am 5. Mai 2011 begann ganz zweifellos eine neue Ära.“[702] Für Bernat Pomar, einen 78-jährigen Violinisten aus Palma, wirkte der Akt beruhigend auf seine andauernde Angst vor Verfolgung als Xueta: „Die Angst war allgegenwärtig; hinter der Fassade hatten wir immer Angst. […]. Als ich noch jung war, wurde ich ständig beschimpft, denn Kinder sind grausam. Heute hat sich das geändert, aber ich habe es nicht vergessen.“[703] Als die Namen der Verbrannten während des Aktes verlesen

---

700 Shavei Israel. An historic condemnation of the Inquisition in Palma de Mallorca. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/articles-bnei_anousim/an-historic-condemnation-inquisition-palma-de-mallorca/?lang=en, Stand 28.10.2011.

701 A., Joana; persönliche Kommunikation per E-Mail am 31.10.2011.

702 Segura, Miquel. El Gobierno de Baleares honra la memoria de los chuetas asesinados por la Inquisición española. Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/noticias-palma-mallorca/4498-el-gobierno-de-baleares-honra-la-memoria-de-los-chuetas-asesinados-por-la-inquisicion-espanola.html, Stand 24.6.2011.

703 Carvajal, Doreen. Majorcan Descendants of Spanish Jews Who Converted Are Recognized as Jews. The New York Times, 10.7.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/07/11/world/europe/11iht-conversos11.html, Stand 1.11.2011.

wurden, nickte Pomar andächtig, als ein Opfer mit dem Namen Pomar genannt wurde. Seine eigenen Erlebnisse fielen mit denen seiner Vorfahren zusammen, eine zeitliche Distanz spielte, wie im Fall so vieler Xuetes mit Diskriminierungserfahrungen, keine Rolle.[704] Diese spezifische Form des Erinnerns und „Fühlens durch die Zeit hinweg" ist ausreichend weder mit Assmanns dichotomem Gedächtniskonzept noch mit einem kulturellen Trauma nach Eyerman zu fassen. Die kulturelle Unterdrückung von Leidaufarbeitung und die in jeder Generation wiederholte Verfolgung aufgrund eines stigmatisierten Namens lässt die Erinnerungen an das Leid individuell gefühlt, aber als Variation des immer Gleichen erscheinen. Diese gleichsam zeitlose Verbindung zu den Vorfahren und den Xuetes als Schicksalsgemeinschaft macht das spezifische Xueta-Erinnern an Leid und Diskriminierung aus. Die Rezeption des Aktes durch einige Xuetes kann in dieser Hinsicht auch als Einsetzen eines veränderten Zeitgefühls gelesen werden, etwas löst sich, entwickelt sich weiter, eine drangvolle Kreisbewegung ist aufgebrochen und lässt dem Blick freiere Bahn.

5.1.5 „Israel ruft die mallorquinischen Xuetes … eine historische und religiöse Sensation"

Unter dieser Schlagzeile berichtet die deutschsprachige Mallorca-Zeitung von der Entscheidung eines orthodoxen Rabbiners in Israel, dass Xuetes halachische Juden seien.[705] Nissim Karelitz, Kopf des rabbinischen Gerichtshofs Beit Din Zedek in Bnei Brak und eine der weltweit anerkanntesten Autoritäten in halachischen Fragen, erließ im Juli 2011 diese religionsgesetzlich bindende Entscheidung (*psak*). Nachdem Vertreter von Shavei Israel seit Jahren versucht haben, eine solche Entscheidung zu erwirken und im Mai 2011 ein Gesandter des Beit Din Zedek in Palma Stammbäume einiger Xuetes eingesehen hatte, gilt nun jeder Xueta mit einer ununterbrochenen matrilinearen Abstammung innerhalb der endogamen Gruppe als halachischer Jude. „Dem Umstand geschuldet, dass diese [die Xuetes] über Generationen lediglich untereinander geheiratet haben, sind alle, die mit den vergangenen Generationen verbunden sind, Juden, Brüder des Volkes Israel, der Nation von Hashem [Gott]", so Karelitz' *psak* im Wortlaut.[706] Auf einer Pressekonferenz

[704] Am Abend vor dem Akt hatte Pomar mit den anwesenden Rabbinern eine kleine Feier anlässlich seiner Rückkehr zum Judentum und seiner Beschneidung gefeiert. Erst in jenen Tagen habe er dieses „Geheimnis", so die New York Times, seinen erwachsenen Kinder mitgeteilt – ein Verweis auf den potenziell lösenden Charakter öffentlicher Erinnerungsakte, der Pomar die Annäherung an das ehemalige angstbesetzte Judentum erlaubte (Carvajal, ebd.).

[705] Fitzner, Thomas. Zwangskonvertierung auf Mallorca: Israel ruft die mallorquinischen ‚xuetes'. Mallorca Zeitung, 21.7.2011. Onlineausgabe: http://www.mallorcazeitung.es/kultur/2011/07/21/zwangskonvertierung-mallorca-israel-ruft-mallorquinischen-xuetes/20512.html, Stand 1.11.2011.

[706] Freund, Michael. El regreso de los chuetas de Mallorca. 19.7.2011. Shavei Israel. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/articles-bnei_anousim/el-regreso-de-los-chuetas-



Abb. 34: Eliyahu Birnbaum (l.), den Stammbaum einer Xueta-Familie präsentierend, und Michael Freund verkünden auf einer Pressekonferenz die rabbinische Anerkennung der Xuetes als Juden, 2011 (Foto: Shavei Israel).

wurde die Nachricht verkündet, Shavei-Sprecher Freund kommentiert die Reaktion der Anwesenden: „Viele haben geweint“[707] und „[s]ie brauchen nun nicht länger zwischen zwei Welten zu leben. Wir haben es geschafft, die Tore für sie zu öffnen, damit sie nach Hause kommen können“[708].

Presse und Fernsehen nehmen das Ereignis als bedeutende Nachricht auf, die New York Times, El País, die Jerusalem Post und lokale Blätter berichten. Reaktionen von Xuetes werden zitiert, beispielsweise des Arztes Josep Pomar: „Die Nachricht hat mich sehr berührt. Und ich halte sie für ein absolut positives Signal.“[709] Auch ist in der Presse von Auswanderung, israelischer Staatsbürgerschaft und staatlicher Unterstützung Israels für Xuetes die Rede, sowohl seitens der Journalisten als auch einzelner Xuetes.[710] Eine frühere Gesprächspartnerin aus Palma, Francisca O., schrieb mir: „Ich nehme an, du hast schon von der großartigen Neuigkeit gehört, wir sind superglücklich. Wir haben

de-mallorca/?lang=es, Zugriff 18.7.2011.

707 Lugar, M.F. Los 20.000 chuetas de la isla ya son reconocidos como judíos. Diario de Mallorca, 6.8.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/08/06/20000-chuetas-isla-son-reconocidos-judios/692770.html, Stand 1.11.2011.

708 Carvajal, Doreen. Majorcan Descendants of Spanish Jews Who Converted Are Recognized as Jews. The New York Times, 10.7.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/07/11/world/europe/11iht-conversos11.html, Stand 1.11.2011.

709 Fitzner, Thomas. Zwangskonvertierung auf Mallorca: Israel ruft die mallorquinischen ‚xuetes‘. Mallorca Zeitung, 21.7.2011. Onlineausgabe: http://www.mallorcazeitung.es/kultur/2011/07/21/zwangskonvertierung-mallorca-israel-ruft-mallorquinischen-xuetes/20512.html, Stand 1.11.2011.

710 Manso, Miguel. Los chuetas que emigren a Israel podrán obtener la ciudadanía. Diario de Mallorca, 26.10.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/10/26/chuetas-emigren-israel-podran-obtener-ciudadania/714962.html, Stand 1.11.2011. Carvajal, Doreen. Majorcan Descendants of Spanish Jews Who Converted Are Recognized as Jews. The New York Times, 10.7.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/07/11/world/europe/11iht-conversos11.html, Stand 1.11.2011.

es ja immer gewusst, aber jetzt wurde es von einem Rabbinatsgericht bestätigt: XUETES=JUDEN!!!!!!!!“[711]

Ich bat Joana A., eine weitere frühere Gesprächspartnerin aus Palma, um eine Einschätzung der Situation vor Ort, sie schrieb:

> „Die Reaktionen auf die Erklärung von Rabbi Karelitz fielen sehr unterschiedlich aus und wären es wert, in einer venezuelanischen Seifenoper[712] verfilmt zu werden … auf der einen Seite gibt es die, die darüber sehr glücklich sind, endlich anerkannt zu werden, dann die, die denken, dass jetzt ‚Horden von Juden‘ kämen, um die Xuetes mit nach Israel zu nehmen und das macht ihnen Angst, und schließlich die, die sagen, ein Rabbi ändert nicht ihr Selbstbild. Alles sehr kompliziert und die Leute werden immer ein bisschen extremistisch, wenn sie über diese Sachen reden.“[713]

Albert Bonnín, Vorsitzender der Gruppe Memòria del Carrer und Xueta, grenzt sich entschieden gegen die rabbinische Erklärung ab: „Dass uns nun jemand von außerhalb sagt, wir müssten konvertieren, um uns Juden nennen zu dürfen, irritiert. Es interessiert uns nicht, was ein Rabbiner in Israel sagt. Wir sind von jüdischer Abstammung, also ist alles klar.“[714] Auch Miquel Segura zeichnet ein differenzierteres Bild als die Schlagzeilen der Zeitungen es vermitteln. Mit einer massiven Rückkehr der Xuetes zum jüdischen Glauben sei kaum zu rechnen, es gebe seines Wissens nach etwa zehn bis 15 Personen, die den jüdischen Glauben annehmen wollen, „das Rabbinatsurteil bestätigt die Identität der Chuetas, aber jeder Einzelne leitet daraus seine persönlichen Schritte ab“[715]. Letztlich muss jeder Xueta, der die *teschuvah* realisieren will, persönlich vor einem Rabbinatsgericht erscheinen, um seine Genealogie und seine Haltung zum Judentum offenzulegen, so die Jerusalem Post über Karelitz‘ Entscheidung. „Es geht nicht darum, dass wir jedem eine Kippah aufzusetzen, der einen der 15 verfluchten Namen hat“, zitiert die Jüdische Allgemeine Rabbiner Birnbaum von Shavei. „Es sei vielmehr eine halachische Bestimmung ergangen, die nur für diejenigen Chuetas ergangen sei, die zum Glauben ihrer Vorfahren zurückkehren wollten“, heißt es dort weiter.[716] Die Wellen der rabbinischen Entscheidung erreichen auch andere Personen, die sich als Nachfahren zwangsgetaufter se-

---

711 O., Francisca; persönliche E-Mailkommunikation, 12.7.2011.

712 Einige der im spanischen Fernsehen übertragenen Soap-Operas sind aus südamerikanischer Produktion und für ihren dramatischen Pathos und ihre verschlungenen sozialen Plots berühmt-berüchtigt.

713 A., Joana; persönliche E-Mailkommunikation, 31.10.2011.

714 Waal, Merijn de. De bekeerde Joden van Mallorca kunnen weer joods worden. NRC Handelsblad, 27.2.2012.

715 Scheele, Uwe. Wiedergefundene Identität. Jüdische Allgemeine, 4.8.2011. Onlineausgabe: http://www.juedische-allgemeine.de/article/print/id/10946, Stand 11.10.2011.

716 Ebd.

fardischer Juden betrachten: „Verdammt, ich will auch!“, kommentiert der Nutzer Miquel Rajel die Nachricht im Onlinenetzwerk Tarbut Shorashim.[717]

„Für die Chuetas war es wesentlich einfacher, ihre jüdische Abstammung nachzuweisen als für uns“, meint José Manuel Laureiro aus Madrid, der sich seit langem für die Anerkennung der *bnei anusim* auf dem spanischen Festland einsetzt.[718] Diese Revitalisierungsbewegungen werden in den Kommentarbereichen der Onlinezeitungen von Lesern teils äußerst kritisch betrachtet. So schreibt ein anonymer Leser im Diario de Mallorca: „Das ist wie mit den Katalanischen Ländern, bloß auf jüdisch. Alles Randständige wird eingesammelt, um noch größer zu werden.“[719]

Sicher nicht die gewünschte Welle von Religionsrückkehrern, aber doch drei Personen, die offiziell zum Judentum zurückkehrten, stieß die Entscheidung von Rav Karelitz an. Drei Frauen aus Mallorca und Barcelona reisten im Februar 2012 nach Israel. „Ja, ich fahre nach Jerusalem, um die ‚Rückkehr‘ zum Judentum zu durchlaufen, ich habe einen Stammbaum für den *bet din* dabei!!!“, schrieb mir eine der drei Frauen, Francisca O.[720] Neben Francisca sind zwei weitere Frauen, „Xuetes mütterlicher Abstammung“, wie Rosa Parés Fuster, eine der beiden, auf einer Onlineplattform schreibt, vor dem orthodoxen Rabbinatsgericht in Bnei Brak erschienen. Begleitet von Rabbiner Nissan Ben Avraham, der die Frauen unterrichtet hatte, und Michael Freund als Vertreter von Shavei Israel, wurde den drei Frauen vom Rabbinatsgericht der Status als halachische Jüdinnen bescheinigt. Joana A., eine Freundin Franciscas, bestätigt die erfolgten Rückkehrrituale als Folge der Anerkennung der Xuetes als Juden. Beschleunigt habe den Prozess auch das zunehmend selbstbewusste Auftreten einiger Xuetes, die nach dem plötzlichen Tod des beliebten Palmesaner Bernat Pomars, eines Rückkehrkandidaten, Shavei kritisierten, „ob Shavei gedenkt zu warten, bis alle Xuetes tot sind, um sie als Juden anzuerkennen“, so Joana A. weiter. „Alles ein Durcheinander“, schließt sie die Nachricht an mich.[721] Möglich, dass das „große Kuddelmuddel“ – der Erlass Rabbiner Karelitz‘, die ersten „Rückkehrerinnen“ und der Tod Bernat Pomars – einige Xuetes zu einer Annäherung oder einer Rückkehr zum halachischen Judentum bewegt. Nachrichten von weiteren Rückkehrern habe ich bisher nicht finden können. Die Bedeutung der Entscheidung von Rabbiner Karelitz mag für die Orthodoxie ein großer Schritt sein, eine „Entscheidung, die Schlagzeilen macht“, so Rabbiner Wiesel in der New

[717] Rajel, Miguel. 12.7.2011. Tarbut Shorashim bei Facebook. Online: http://www.facebook.com/#!/groups/tarbutshorashim/, Stand 2.11.2011.

[718] Scheele, Uwe. Wiedergefundene Identität. Jüdische Allgemeine, 4.8.2011. Onlineausgabe: http://www.juedische-allgemeine.de/article/print/id/10946, Stand 11.10.2011.

[719] Manso, Miguel. Los chuetas que emigren a Israel podrán obtener la ciudadanía. Diario de Mallorca, 26.10.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/10/26/chuetas-emigren-israel-podran-obtener-ciudadania/714962.html, Stand 1.11.2011.

[720] O., Francisca; persönliche Kommunikation über Facebook am 7.2.2012.

[721] A., Joana; persönliche Kommunikation via Facebook am 1.2.2012.

York Times.[722] Auch für die Identifikationsprozesse anderer *anusim* und marginaler Juden weltweit und ihre Beziehungen zur etablierten jüdischen Gemeinschaft kann die Anerkennung von Xuetes als Juden in Zukunft von Bedeutung sein. Eine Übertrittswelle gibt es unter Xuetes allerdings nicht, die Ferne zu einem religiösen Judentum und dem Konzept der Konversion, vermutlich zu Religion allgemein – womit sie unter vielen Europäern keine Ausnahme bilden – ist zu groß.

Die Frage, ob und welche Zusammenhänge und Auswirkungen zwischen den bisher in diesem Ausblick dargestellten Ereignissen und zukünftigen Identifikationsprozessen von Xuetes beobachtet werden können, bietet ein Anknüpfungspunkt für weitere Forschungen.

5.2 „Die lebendige Geschichte der Xuetes": Die Schaffung von Kulturerbe

Ein Bereich, der in dieser Arbeit aufgrund der gebotenen Eingrenzung des Forschungsfeldes größtenteils unberücksichtigt blieb, ist die Schaffung von Kulturerbe. Während meiner Forschung vor Ort und auch danach wurde immer deutlicher, dass Kulturerbeschaffung eine bedeutende Rolle für das Xueta-Feld spielt. Im Zug des raschen kulturellen und ökonomischen Wandels der Insel und des Xueta-Feldes versuchen Xuetes Erinnerungen an die einstige Xuetagemeinschaft als Kulturerbe und Identifikationsressource festzuhalten und beanspruchen dabei einen respektvollen Umgang mit „ihrem" jüdischen Erbe. Unterschiedliche Akteure versuchen Xueta- und jüdische Geschichte als Ressource für ökonomischen und soziokulturellen Fortschritt nutzbar zu machen. Über Eigeninitiative, Kooperation, Mahnung oder Protest in Bezug auf diese Nutzbarmachung arbeiten Xuetes eine deutlichere Position als solche heraus und füllen die Kategorie Xueta mit kulturellen Inhalten. Als eine Art Gut oder Allgemeinbesitz verstanden werden die Historie und das aktuelle Xueta-Feld als „lebendiges" Kulturerbe auch für die Tourismuswirtschaft eingespannt – mit den vorprogrammierten Konflikten als Folge. Die Grenzen eines immer weiter wachsenden Massentourismus mit seinen ökologischen und ökonomischen Folgen verlangen nach alternativen Konzepten: Kulturtourismus ist eine der Antworten. Zudem befindet sich Spanien in einer tiefen wirtschaftlichen Rezession. Die Schaffung von Kulturerbe versucht daraufhin, neue Ressourcen zu etablieren. Mit einigen Beispielen aus der Forschung möchte ich in der Folge eine Anknüpfung für weitere Fragestellungen andeuten und die Zusammenhänge von Kulturerbe- und Identifikationsprozessen ausloten.

[722] Carvajal, Doreen. Majorcan Descendants of Spanish Jews Who Converted Are Recognized as Jews. The New York Times, 10.7.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/07/11/world/europe/11iht-conversos11.html, Stand 1.11.2011.

5.2.1 Ansätze zu Kulturerbe und das „virtually Jewish“-Konzept

Wie wird Kulturerbe definiert? Kulturerbe, oder „heritage“, definiert Barbara Kirshenblatt-Gimblett als „transvaluation of the obsolete, the mistaken, the outmoded, the dead, and the defunct. Heritage is created through a process of exhibition (as knowledge, as performance, as museum display). Exhibition endows heritage thus conceived with a second life“[723]. In Mallorca habe ich die Transformation von Oral History, materieller Kultur und anderer historischer Quellen der ehemaligen Xueta-Community in Ausstellungen, Bücher, Filme und andere Repräsentationsformaten beobachtet.[724] Dieser Prozess ist in vielen Bereichen mit dem Kulturerbeprozess um das mittelalterliche mallorquinische Judentum verbunden: Verschmelzung oder Abgrenzung von Xueta- und jüdischem Erbe sind Strategien, um Güter und Geschichte als individuelle oder kollektive Ressource nutzen zu können: als jüdischer oder nichtjüdischer Xueta, Unternehmer, Politiker, Jude, Mallorquiner etc.[725]

Im Zusammenspiel von Theorie und beobachteter Praxis taucht ein Set von Fragen auf: Wer agiert in diesem Prozess, wer darf wen und was mit welcher Absicht repräsentieren? Welche Ressource wird zu Kulturerbe beziehungsweise Kulturbesitz, wie wird es definiert? Welche Konflikte gibt es? Wem „gehört“ in Mallorca das Judentum beziehungsweise das jüdische Kulturerbe? Und, last, but not least: Welche Positionen nehmen Xuetes zu diesen Prozessen ein, wie berührt das ihre und andere Identifikationen?

Zu der Verbindung, die die Konzepte Kulturerbe und Identifikation in der Praxis eingehen, führt Brigitta Hauser-Schäublin aus, dass die Überhöhung von materieller und immaterieller Kultur als wertvolles und authentisches Erbe und die Behauptung, dieses bilde die identifikatorische Grundlage einer Nation beziehungsweise Gruppe, gewisse Handlungsspielräume herstelle, die das Gegenüber aufgrund eines gleichsam sakralen Charakters nicht infrage zu stellen wage, solange es nicht die eigene Identifikation in die Waagschale werfe.[726] Xueta-Kreationspraxen von „eigenem“ Kulturerbe können dementsprechend bedeuten, einen Gravitations- und Argumentationspunkt für Identifikationsprozesse zu kreieren und selbstbewusstere Gruppenbildungen zu ermöglichen. Wie kann allerdings jüdische Kultur, die gerade im Tourismusbereich in Mallorca fast ausschließlich von Nichtjuden wiederbelebt beziehungsweise geschaffen wird, verstanden werden? Dieser Frage geht Ruth Ellen Gruber nach: Sie untersuchte die Praktiken von Nichtjuden in Europa, die seit den 1990er-Jahren die Lücke, die der Holocaust hinterlassen hat,

[723] Kirshenblatt-Gimblett 1995: 369.

[724] Vgl. Forteza i Bruno o.J., Arbeteta/González Gozalo 2010 sowie alljährliche Ausstellungen (z. B. zu Xueta-Autoren oder Schmuckproduktion) anlässlich des Europäischen Tages der jüdischen Kultur in Palma.

[725] Zu den Überschneidungen und verschiedenen Schwerpunktsetzungen des Begriffspaares „cultural heritage“ und „cultural property“ vgl. Bendix/Bizer 2010.

[726] Hauser-Schäublin/Klenke 2010: 26-27.

mit einem kulturellen Feld füllen, das Gruber „virtually Jewish" nennt.[727] In einer späteren restudy bewertet sie die Entwicklung dieser kulturellen Praktiken neu und beschreibt sie als „new authenticities": „This process, which can be seen as ‚creating' something new in itself rather than ‚re-creating' something that once existed, has led to the formation of it's own models, stereotypes, modes of behavior, and even traditions."[728] Jüdische Kultur also als Geburtshelfer von Identifikationssuche in Gesellschaften, in denen Judenverfolgung kein Tabuthema mehr ist? Vor diesem Hintergrund betrachtet ist das partielle Eintauchen von Xuetes in diesen Bereich eine identifikatorische Bestätigung, ein Verknüpfen und vor allem Besetzen einer umkämpften Ressource. Über ein wachsendes Selbstverständnis als lebendige und vor allem authentische „Fortsetzung" einer jüdischen Vergangenheit, ohne die die Repräsentationen des Jüdischen einer auf groteske Weise wiederbelebten Leiche gliche, so Gruber, distanzieren sich Xuetes von Bereichen stereotyper und ausschließlich ökonomisch motivierter Reproduktion „ihres" Kulturerbes, wie sie im Bereich touristischer Stadtführungen und im Andenkenhandel zu beobachten waren.[729]

5.2.2 Jüdische Kultur als Erbe und Ressource entdecken: Wer tut es und wem soll es nutzen?

Wirtschaft und Politik in Mallorca haben die jüdische und Xueta-Geschichte als Ressource und das Konzept Kulturerbe als Marketing-Tool für sich entdeckt.[730] Besonders die ökonomische Inwertsetzung von städtischen Quartieren als jüdisches Kulturerbe tritt in den letzten Jahren im von der wirtschaftlichen Rezession besonders stark betroffenen Spanien immer stärker hervor. Im Januar 2012 hat die linksnationalistisch-grüne Koalition PSM-IV-ExM die Bürger zu einer Führung durch die mittelalterlichen jüdischen Viertel Palmas eingeladen, wo die Stadtverwaltung in Zusammenarbeit mit den Institutionen ARCA-Llegat Jueu und Memòria del Carrer die Einrichtung eines Informationszentrum zur jüdischen Geschichte plant.[731] Die

[727] Gruber 2002. Gruber bereiste vor allem Polen, weitere osteuropäische Länder und Deutschland, wo sie Phänome wie Klezmer-Musik, Festivals, Gastronomie oder Ausstellungen untersuchte.

[728] Gruber 2009: 490-491.

[729] Gruber 2002: 236.

[730] Xuetageschichte wird darüber hinaus in Wissensbestände transformiert und akademisch vermittelt, Kulturerbe „im Kopf", das bildet und ökonomisch aktiviert werden kann. Einen Hinweis darauf gibt die Studentin Marga G. aus Palma: „Ich habe mitbekommen, dass es hier Xuetes gab durch ein Seminar an der Uni – ich hatte Tourismus angefangen – im Fach ‚Kulturerbe', da kam das Thema auf, jüdische Tradition und so, und da habe ich das erfahren. Mit 17. Und wenn es das Fach nicht gegeben hätte, würde ich es vielleicht heute noch nicht wissen" (Interview am 24.10.2008).

[731] Galán, R./Droll, S. Palmas Judenviertel: Das unsichtbare Reiseziel. Mallorcazeitung, 23.11.2011. Onlineausgabe: http://www.freizeit.mallorcazeitung.es/planes/noticias/nws-38074- palmas-judenviertel- das-unsichtbare-reiseziel.html, Stand 23.1.2012. Ähnliche Besucherzentren, die über Geschichte und touristische Nutzungsmöglichkeiten der ehemaligen jüdischen Stadtviertel informieren, wurden, wie ich auf Reisen im Land festgestellt habe, in den letzten Jahren in

Kooperation von Xueta-Institutionen mit der Stadt passt in sofern an die Nahtstelle von Kulturerbe und Identifikationsprozess, als ein Informationszentrum vielfältig genutzt werden kann: zu einer Bündelung von Wissen und zur Vermittlung eines positiven Bildes einer bisher marginalen Gruppe. Diesem Konzept inhärent ist die Zuschneidung der Xueta-Kategorie als heutigen Erben der jüdischen Tradition. Die Teilnahme von über 100 Personen an dieser Informationsveranstaltung wertet Antoni Noguera, der Sprecher der Parteienkoalition, als

> „ein[en] Beweis, dass das Binom Kultur und Tourismus […] der einzige mögliche Weg ist, aus der aktuellen Wirtschaftskrise herauszukommen, mit den Kulturerbewerten Palmas setzen wir alles auf eine Karte. […] Die Inwertsetzung der Kultur, der Geschichte und unseres Kulturerbes haben ein enormes Potenzial, das wir uns nicht entgehen lassen dürfen“[732].

Darüber hinaus betonte Noguera in einer früheren Stellungnahme, dass neben „der Inwertsetzung des jüdischen Viertels die lebendige Geschichte der Xuetes“ ein enormes ökonomisches Potenzial habe. Noguera stellte in Hinblick auf einen Artikel in der New York Times fest, der über den offiziellen Erinnerungsakt im Mai 2011 berichtete[733]: „Der einzigartige Fall der jüdischen Konvertiten hat ein internationales Echo ausgelöst und ist für viele Personen von großem Interesse, […] für viele Touristen mit einer hohen Kaufkraft“; „vor allem für Juden aus aller Welt“, schiebt A. Largo, der Verfasser des Artikels, Nogueras Aussage mehrdeutig nach.[734]

Barcelona, Girona, Sevilla, Cordoba und anderen Städten eröffnet. Weitere sind im Entstehen begriffen, s. das vorliegende Beispiel.

[732] F.B. PSM-IV-ExM apoya con una visita guiada su iniciativa de un centro de difusión del legado hebreo en Palma. Última Hora, 15.1.2012.

[733] Carvajal. Centuries-Old Atrocity Casts a Lingering Shadow. In Majorca, Atoning for the Sins of 1691. The New York Times, 7.5.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/05/07/world/europe/07iht-spain07.html?pagewanted=all, Stand 11.1.2012.

[734] Largo, A. PSM-IV-ExM propone crear un centro de interpretación del Call Jueu de Palma. Última Hora, 20.10.2011. Onlineausgabe: http://ultimahora.es/mallorca/noticia/noticias/cultura/psm-iv-exm-propone-crear-un-centro-de-interpretacion-del-call-jueu-de-palma.html, Stand 10.7.2012. Ein Schlaglicht auf ökonomische Inwertsetzung von Einzelimmobilien wirft ihre Vermarktung als Teil des mediterranen jüdischen Kulturerbes durch ein international tätiges deutsches Maklerunternehmen. Während meiner Forschung in Palma berichtete mir der Direktor eines städtischen Archivs vom Besuch eines Repräsentanten des Maklerunternehmens, der ihm Bilder einer historischen Beckenkonstruktion vorlegte, die man während der Sanierung im Keller eines Hauses im ehemals jüdischen Viertel Palmas gefunden hatte. Der Immobilienmakler wünschte sich von dem mit der jüdischen Geschichte Mallorcas vertrauten Experten die Bestätigung, dass es sich um ein jüdisches Ritualbad (*mikve*) handle. Der Plan des Maklerunternehmens war, das Haus mit dieser vermeintlichen kulturellen Besonderheit auf ein besonderes Käufersegment zuzuschneiden: „für reiche jüdische Amerikaner, Kulturliebhaber“, so der Direktor. Er identifizierte das Becken im Keller als alte Olivenölpresse, worauf dieses, als jüdisches Kulturerbe nicht zu halten, für den Bau eines Aufzugs abgeräumt wurde (Interview mit Francisco de Peralada, Name auf Wunsch geändert, am 31.7.2007).

Jüdische Xuetes als Werbeträger? Das internationale Interesse an den „privaten" jüdischen Identifikationen einiger Xuetes weckte wiederum das Interesse, jüdisches Kulturerbe als ökonomischen Magneten in Mallorca anzubringen. Die Umsetzung dieser Vision hat schon vor einigen Jahren begonnen. Das Fremdenverkehrsministerium bietet in Zusammenarbeit mit der Stadt Palma Führungen durch die ehemaligen jüdischen Viertel in mehreren Sprachen an. Im Rahmen der Mitgliedschaft Palmas im nationalen „Netzwerk jüdischer Stätten Spaniens – Wege durch Sefarad (Red de Juderías – Caminos de Sefarad)"[735] werden ebenfalls Touren mit Fokus auf jüdische Geschichte angeboten. Daneben gibt es weitere Angebote selbstständiger Guides und internationaler Kulturtourismusunternehmen[736]: der Markt für jüdische Geschichte wächst, auch in anderen Teilen Spaniens, wie das Netzwerk jüdischer Stätten belegt. Der saisonabhängige Massentourismus an Mallorcas Küsten gerät zunehmend durch alternative Destinationen unter Druck. Kulturtourismus wird als saisonunabhängige Wirtschaftsform gefördert und spricht zudem ein kaufkräftigeres Kundensegment an.

5.2.3 „Spannung lösen"? Xuetes zwischen Kulturerbeobjekt und Kulturerbeakteur

In dem sich stets vergrößernden Tourismusmarkt um das jüdische *patrimonio*, das Kulturerbe, haben politische Akteure und Tourismusentwicklungsinstitutionen in Mallorca nicht nur die jüdische Geschichte, sondern auch Xuetes als einen „Standortvorteil" ökonomischer Entwicklung entdeckt.

Ketty de Miguel vom Institut für Tourismusförderung in Palma (INESTUR) hebt die „Ressource" Xuetes auf eine Ebene mit dem historischen baulichen Kulturerbe, sogar noch darüber hinaus:

> „Und diese Spannung, die in dem einzigartigen Phänomen der Xuetes enthalten ist, hat mehr Dynamik als die materiellen Hinterlassenschaften [der Juden]. Was allerdings ansteht, ist, dass man genau dort ansetzen muss, um zu schauen, wie man das [die Spannung] effektiv löst. Weißt du, es ist so: Bisher ist der Tourismus uns quasi zugefallen, weil diese Inseln einfach fantastisch sind. Demnach war das Klientel bisher ein relativ einfaches. Was jetzt passiert ist, dass man sich weiterentwickeln muss, weil auch andere Destinationen aufgekommen sind; abgesehen davon müssen wir den Anspruch geltend machen, eben aus einer ganzen Reihe von Gründen etwas wert zu sein."[737]

---

[735] Red de Juderías de España – Caminos de Sefarad. „Sefarad" ist die hebräische Bezeichnung Spaniens. Online: http://www.redjuderias.org/red/index.php, Stand 12.7.2012.

[736] Kulturtourismusunternehmen wie beispielsweise Milk&Honey Tours mit Sitz in Berlin haben sich auf internationalen jüdischen Kulturtourismus für ein größtenteils jüdisches Klientel spezialisiert. Noa Lerner von Milk&Honey Tours im Interview am 26.11.2008.

[737] Interview mit Ketty de Miguel am 22.2.2008.

Ketty de Miguels Konzeption, in der die neuzeitlichen Häuser der mittelalterlichen jüdischen Viertel durch die Aura des als ewig jüdisch konzipierten Ortes zu jüdischem Kulturerbe werden, steht beispielhaft für die „virtuell jüdische“ Konstruktion baulichen Kulturerbes in Mallorca und muss als Voraussetzung für die Stadtführungen durch die „jüdischen Viertel“ verstanden werden. Ich verstehe die Herausforderung in Ketty de Miguels Formulierung, „die Spannung effektiv“ zu lösen, auf zwei Ebenen: die negative Spannung zwischen Xuetes als Akteuren und dem Tourismusmarkt sowie die positive Einschätzung – aus Sicht des Marktes – von Xuetes als eine Art lebender „Fossilien“. Hier passt Kirshenblatt-Gimbletts Konzept des objekt- beziehungsweise brauchtumsorientierten Kulturerbeprozesses nicht auf das empirische Beispiel. Wer ist überhaupt Xueta? Nur die, die sich selber so sehen? Und können Personen als Akteure als ein virtuelles Kulturerbe präsentiert werden? Dass es diese Versuche gibt, belegen die Entwürfe lokaler Akteure, in denen Xuetes als eine Art authentisches Überbleibsel der Goldenen Jahre Sefarads gezeichnet werden, das aus der Zeit gefallen zu sein scheint; diese Entwürfe kommen sowohl von Nichtxuetes als auch von Xuetes.[738] Freilich geschieht das aus Xueta-Perspektive weniger aus einem objektorientierten Kulturerbeverständnis heraus, sondern mehr als eine Art „intangible heritage“[739] beziehungsweise „living (ethnic) heritage“. In Hauser-Schäublins „heritage“-Verständnis wertet diese Selbstpräsentation als lebendige Kulturerben Xuetes als eine „Volksgruppe“ mit Geschichte und Stehvermögen auf und meldet darüber hinaus Ansprüche im weiteren Prozess der Nutzbarmachung jüdischer und Xueta-Geschichte an. Die Spannung, die Ketty de Miguel im Xueta-Feld ausmacht, beschreibt Ferran Aguiló aus einer Xueta-Perspektive folgendermaßen:

[738] Die Virtualität, die Barbara Kirshenblatt-Gimblett als Transformationsergebnis historischer Kultur im Kulturerbeprozess benennt, wird in Palma besonders in der Präsentation der ehemaligen jüdischen Stadtviertel als jüdisches Viertel deutlich (1995). Es gibt kaum noch mittelalterliche Bebauung in diesen Vierteln, die als Ressource für eine Aura der Authentizität dienen könnte, wie sie z. B. in Girona oder Toledo mit seinen mittlelaterlichen Synagogen zelebriert wird. In Palma wird aus dieser Not eine fragwürdige Tugend gemacht: Mit den als Nachkommen der jüdischen Bewohner repräsentierten Xuetes wird eine sogar noch authentischere Atmosphäre eines lebenden Kulturerbes erzeugt, ähnlich den Museum, die mit historischen Reenactment-Szenerien arbeiten (z. B. Den Gamle By in Aarhus, Dänemark). Problematisch in dieser Vision ist, dass einige Xuetes eine Musealisierung ihrer Wohnviertel als jüdisch ablehnen, wie der im Kap. 4.3. zitierte Rundbrief gegen ein Denkmal für die Verfolgung zeigt. Die Inszenierung von Xuetes als „lebendes Kulturerbe“ belegen Aussagen wie beispielsweise die von Miquel Segura: „Wir haben keine Steine, wir haben Menschen“ (Interview mit Miquel Segura am 10.4.2007).

[739] In der UNESCO-Konvention zum Weltkulturerbe bezieht sich der Begriff auf die immateriellen Aspekte von Kultur: Bräuche, Wissen, Ausdrucksformen etc. Im anglo-amerikanischen Bereich ist neben „intangible“ auch der Begriff „living heritage“ gebräuchlich, um auf den eben nicht musealen, sondern dynamischen Charakter dieser Kulturerbeform hinzuweisen. Vgl. Kirshenblatt-Gimblett 2004 für die Diskussion des Konzepts und für das ethnografische Beispiel des Karnevals im belgischen Binche, Tauschek 2010.

„Bevor man das touristisch nutzt, hätte man das [die Verfolgung und Ausgrenzung] ein bisschen ans Tageslicht holen, das Thema abschließen sollen, denn bisher hat ein Nachdenken darüber überhaupt nicht stattgefunden und auch an die Xuetes haben sie sich nie gewendet, lediglich polemisieren konnten sie damit. Und dann dort [im Umkreis der Silberschmiedstraße] Tourismus zu machen, ohne einen Gedenkort in der Stadt, ohne sich jemals für irgendwas entschuldigt zu haben, nach dem Schlamassel, den wir über Jahrhunderte hatten, der Ausgrenzung! Und als wäre das alles verschwunden!“[740]

Diese Kritik steht beispielhaft für den Konflikt einiger Xuetes zwischen einer rein ökonomischen Nutzung einer von Leiderfahrungen gesäuberten Geschichte und ihrem Wunsch nach der Einschreibung ihrer Erfahrungen in den touristisch genutzten Stadtraum. In dem Moment, in dem Geschichte, zumal der jüdischen, zunehmend Bedeutung beigemessen wird, wiederholt sich der alte „Schlamassel“: Sie werden schlicht ignoriert und benutzt. Mit Leid lässt sich eben nur schwer Geld machen.

5.2.4 Erinnerungs- und Identifikationspraxis von Xueta-Organisationen in Kulturerbenetzwerken

Im Gegensatz zu der Distanz, die Xuetes zu denjenigen Kulturerbeprozessen einnehmen, von denen sie Dominanz und eine ökonomische Abschöpfung ihrer spezifischen Identifikation vermuten, sind einzelne Xuetes oder auch Institutionen in Kulturerbeprozesse eingebunden, die ihren Interessen entsprechen. Das selbstbestimmte Kulturerbeschaffen ist Grundlage mehrerer Gruppengründungen gewesen: In Palma haben sich zwei Gruppen seit der Jahrtausendwende herausgebildet, die bereits im Namen auf ihr kulturerbeorientiertes Programm hinweisen: ARCA-Llegat Jueu, was für „Assoziation für die Wiederbelebung antiker Zentren – Jüdisches Erbe“ steht, und Memòria del Carrer, in etwa „Gedächtnis der [Silberschmied-]Straße“. Beide Gruppen beschäftigen sich mit der Erforschung der Xueta-Geschichte, wobei erstere stärker, letztere weniger starke Verbindungen zum historischen Judentum Mallorcas herstellt. Beide Gruppen verstehen sich als offene Gruppen, ARCA-Llegat Jueu ist im Vorstand heterogen mit Xuetes, Nichtxuetes und Juden besetzt, Memòria del Carrer fast gänzlich mit Xuetes.[741] Im September 2011 entstand aus einer kleinen Fotoausstellung von Schmuckstücken aus ehemaligen Silberschmieden in Xueta-Besitz, die im Rahmen der alljährlichen europaweiten Jüdischen Kulturtage (Jornada Europea de la Cultura Jueva) stattfand, ein größeres Projekt. Mitglieder der Gruppe Memòria del Carrer bereiteten eine Ausstellung in der Archäologischen Gesellschaft Lul·liana vor, aus der auch ein Katalog hervor-

[740] Interview mit Ferran Aguiló am 21.7.2007.

[741] ARCA LLegat Jueu. Qui som. Online: http://arcallegatjueu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=5&Itemid=6, Stand 10.7.2012.

ging, der über die gezeigten Stücke hinaus die Wirtschafts- und Lebensumstände der Xueta-Silberschmiede um 1900 portraitiert. Darüber hinaus hat Memòria del Carrer eine Sammlung von Oral History, Alltagsgeschichten aus der Silberschmiedstraße gesammelt und herausgegeben.[742] Aus den Reihen dieser beiden Institutionen und darüber hinaus stammt das Projekt einer Publikationsplattform für historische und aktuelle Themen rund um Xueta- und lokales sowie überlokales Judentum: die Zeitschrift „Segell“.[743]

Eine Repräsentationsplattform, die durch die Vernetzung mit anderen Akteuren und Institutionen Projekte der beiden Xueta-Institutionen finanziell und ideell möglich macht und dort dann auch zur Geltung kommen lässt, ist der Europäische Tag der jüdischen Kultur. Er ist ein gutes Beispiel für die Verflechtungen verschiedener lokaler und (inter-)nationaler Akteure und Institutionen mit einer europäischen jüdischen Kulturerbeagenda. Der Tag wird seit 1999 in heute fast 30 Ländern Europas begangen.[744] In Palma nahm ich 2007 zu diesem Anlass an verschiedenen Veranstaltungen teil, die eine ganze Palette lokaler Repräsentation um Xueta- und Judentum offenbarte, beispielsweise einem „Jüdischen Markt“ vor dem Theater „Xesc Forteza“, das nach einem bekannten mallorquinischer Schauspieler (und Xueta) benannt worden ist.[745] Die Buchhandlung „Embat“ – deren Leiterin Gloria Forteza-Rey die Herkunft aus einer Xueta-Familie in ein Hauptthema ihrer Literaturauswahl umgesetzt hat – bot Bücher zu Geschichte und Aktualität von Juden- und Xuetatum an. Es gab „jüdisches Kunsthandwerk“ (Rabbinerfiguren, Davidsterne etc. aus einer lokalen Töpferei im ehemaligen jüdischen Viertel), CDs mit sefardischer Musik usw. Im Theaterfoyer war eine kleine Ausstellung zum Leben des Schriftstellers und Xuetas Marian Aguiló aufgebaut. Die Synagoge in der Neustadt war für die Öffentlichkeit geöffnet und das Institut für Tourismusförderung (INESTUR) bot Touren durch die „jüdischen Stadtviertel“ an. Im Jüdischen Lehrhaus Rafel Valls wurde ein Schautisch für einen hohen jüdischen Feiertag aufgebaut, um über Religion und rituelle Speisen zu informieren. Herausgehoben aus dem schauorientierten Angebot der Kulturtage war ein ein Workshop zu sefardischer Küche im Jüdischen Lehrhaus.

---

[742] Forteza i Bruno, o.J.

[743] Segell 2005-2006, 1-3.

[744] Koordiniert wird der Kulturtag, der alljährlich im September stattfindet, von der European Association for the Preservation and Promotion of Jewish Culture and Heritage. Träger sind die Organisationen B‘nai B‘rith Europe, European Council of Jewish Communities und Red de Juderías de España – Caminos de Sefarad (Online: http://www.jewisheritage.org/jh/edjc.php?lang=1&e=, Stand 12.7.2012).

[745] Organisatoren des Europäischen Tages der jüdischen Kultur in Palma waren 2007 die Stadtverwaltung Palma sowie das Institut für Kulturelle Beziehungen Balearen-Israel (IRCBI). Die Aufnahme von Palma in das Netzwerk jüdischer Stätten in Spanien im Jahr 2005 ermöglicht der Stadt finanzielle und logistische Unterstützung bei Veranstaltungen um das jüdische Kulturerbe: ein Motor, diese Ressource in weitere ökonomisch und kulturell attraktive Kulturerbeformate umzuwandeln.

An dem Beispiel des Workshops wird die Schwierigkeit deutlich, die Anwendungsbereiche und Grenzen des Kulturerbekonzepts zu definieren: Wo kann von alltäglicher kultureller (Identifikations-)Praxis, wo von Schnittmengen mit Kulturerbeprozessen gesprochen werden? Je nach Perspektive verändert sich das Label. Die ausrichtenden Xuetes stellten die sefardischen Speisen gelegentlich auch im Alltag her, sie versuchten die in Büchern überlieferten Rezepte für eine erneuerte Xueta-Kultur wiederzubeleben. Der Rahmen der Kulturtage und die Zurschaustellung einer für die meisten Besucher musealen Kultur lässt die Praktiken als Kulturerbe erscheinen. „Echte" koschere Produkte dagegen sind zertifiziert – die Produkte auf dem Schautisch trugen *hechscharim* (Koschersiegel) – und können dementsprechend als eine Art Kulturbesitz oder geschützte Ursprungsangabe verstanden werden. Freude am Essen, die Redefinitionspraxis als Xueta und das Zeigen und Betrachtetwerden auf der jüdischen Kulturerbebühne verleihen der Situation des Workshops eine vielschichtige Gestalt.



Abb. 35: Die Gruppe Memòria del Carrer setzte sich für die Anbringung der alten Straßennamen in den ehemaligen jüdischen Vierteln Palmas ein, 2008 (Foto: C. R.).

Auf dem Kulturtag im folgenden Jahr wurde ein gemeinsames Projekt von ARCA-Llegat Jueu, der jüdischen Gemeinde und Memòria del Carrer verwirklicht: Es wurde eine Beschilderung, die in den ehemaligen jüdischen Vierteln die alten Straßennamen wie z. B. „Sinagoga Nova" (Neue Synagoge) oder „Carrer dels Jueus" (Judenstraße) anzeigte, in Form beschrifteter Marmorfliesen angebracht, die zusätzlich das Symbol des siebenarmigen Leuchters tragen.[746] Während Nora argumentiert, dass Erinnerungsorte wie das neu beschilderte jüdische Altstadtviertel mit dem

[746] Agustín, Concha. Cort recupera simbólicamente los nombres de la Judería de Palma, Última Hora, 7.9.2008, S. 22.

Absterben des kollektiven Gedächtnisses entstehen, zeigt dieses Beispiel auch die Möglichkeit des Gegenteils auf: Das Wiederauflebenlassen jüdischer Erinnerung will sich in ein größeres kollektives Gedächtnis einschreiben, es wachsen lassen. Zudem unterstützen die Erinnerungspraxis und der Kulturerbe- und Erinnerungsort Altstadt die kollektive Identifikation der beteiligten Gruppen mehr als dass sie sie schwächen.

Ein weiteres überlokales Netzwerk, das sich dem Schutz und der Promotion von Kulturerbe sowie dem Kulturerbetourismus verschrieben hat, ist das „Netzwerk jüdischer Stätten in Spanien – Wege durch Sefarad (Red de Juderías de España – Caminos de Sefarad)“.[747] Das Netzwerk organisiert in seinen Mitgliedstädten auch den Europäischen Tag der jüdischen Kultur. 2005 wurde Palma auf Betreiben der Stadtverwaltung und von ARCA-Llegat Jueu in das Netzwerk aufgenommen. Das Netzwerk versteht sich als öffentlicher und gemeinnütziger Städteverbund.[748] Verwaltung und Koordination übernehmen turnusmäßig die Mitgliedstädte. Bartomeu Bestard, Repräsentant Palmas im Netzwerk, beschreibt die Teilnahme Palmas am großen Netzwerk als Motor der Vernetzung lokaler Akteure vor Ort:

> „Es gibt tausend Möglichkeiten, die durch die Vernetzung ermöglicht werden, weil die Beziehungen gut sind. Wir haben alle die gleichen Ziele, also hilft die Stadtverwaltung, wo sie helfen kann, ARCA-Llegat Jueu tut sein Möglichstes etc. Die *jornada* (Europäischer Tag der jüdischen Kultur) ist ein gutes Beispiel dafür.“[749]

Im Rahmen der *jornada* wurde im September 2007 im ehemaligen jüdischen Viertel Palmas eine Statue des mittelalterlichen jüdischen Kartografen Jafuda Cresques ein-

[747] In einem Gespräch über die Integration Palmas in das Netzwerk erläuterte mir Marita Acosta von der Tourismusabteilung der Stadtverwaltung Palma (IMTUR) das von der Red de Juderías gerade angeschobene Programm RASGO (Interview am 27.11.2009). Der Begriff steht als Abkürzung für Restaurants, Unterkünfte, Ausschilderung, Stadtführer und kulturelle Angebote, bedeutet als ganzes Wort aber auch Profil oder (Gesichts-)Zug. Es soll eine einheitlichere Struktur der touristischen Angebote herstellen, die Begeisterung der lokalen Gastronomen und Hoteliers für das Programm hielt sich jedoch in Grenzen. Versuche, Restaurants zu finden, die in das Programm aufgenommen werden wollen, scheiterten. Als Voraussetzung war ein Mindestangebot an sefardischen oder „kosher style“-Gerichten notwenig, als Beispiel für die Zurückhaltung vieler Gastronomen gab Marita Acosta jedoch die Äußerung eines Gastronomen an, dass er schlechte Erfahrungen mit israelischen Touristen gemacht habe.

[748] Selbstdefinition der Organisation Red de Juderías: „Network of Spanish Jewish Quarters is a non profit public association with the goal of protect urbanistic, architectonical, historical, artistic and cultural Sephardic Heritage in Spain. The Members of the Red de Juderías de España act as one to protect the urbanistic, architectonical, historic and cultural Jewish heritage in Spain. They promote cultural, touristic and academical projects, sharing experiences and actions in Spain and abroad and developing politics of sustainable cultural tourism in their cities“ (Online: http://www.redjuderias.org/red/acerca.php?lang=2, Stand 12.7.2012). Zurzeit besteht das Netzwerk aus 24 spanischen Städten mit rotierendem Städtepräsidium.

[749] Interview mit Bartomeu Bestard am 19.9.2007.



Abb. 36: Einweihung der Statue des jüdischen Kartografen Jafuda Cresques im Rahmen des Europäischen Tages der Jüdischen Kultur 2007, Vorsitzender von ARCA-Llegat Jueu Manel Quadreny und Bürgermeisterin Aina Calvo (Foto: C. R.).

geweiht, ganz in der Nähe seines früheren Wohnhauses.[750] Neben der argentinischen Künstlerin, die die Statue entwarf, waren auch Repräsentanten der jüdischen Gemeinde und der Organisation ARCA-Llegat Jueu sowie Palmas Oberbürgermeisterin anwesend.[751] Diese Institutionen hatten zusammen mit der Red de Juderías das Projekt ins Rollen gebracht und finanziert. Abraham B. von der jüdischen Gemeinde beschrieb die Statue in seiner Ansprache als Symbol für die nachträgliche Integration der jüdischen Kultur als Teil der mallorquinischen Kultur und Geschichte. Manuel Quadreny Cortès, Vorsitzender von ARCA-Llegat Jueu führte weniger zurückhaltend die Höhen und Tiefen von Cresques Vita als Jude in Mallorca vor. Er verknüpfte sie mit der Marginalisierung der Xuetes und ging zu der Formulierung des Wunsches über, die Anerkennung dieser Lebensgeschichte als Leidens- und Erfolgsgeschichte der Juden und ihrer Nachkommen allgemein möge „an diesem heiligen Ort“ (dem jüdischen Viertel)

[750] Jafuda oder Jehuda Cresques wurde um 1350 in Mallorca geboren, entkam den Pogromen 1391 durch die Taufe und starb 1427 im portugiesischen Sagres. Cresques und sein Sohn Abraham hatten den Katalanischen Weltatlas geschaffen, der sich heute im Louvre befindet. Jafuda Cresques ist wahrscheinlich mit dem Mestre Jaime de Maiorca identisch, der die 1419 von Heinrich dem Seefahrer gegründete nautische Schule leitete.

[751] Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die Zitate auf die Transkription meines Audiomitschnitts der Ansprachen anlässlich der Einweihung der Statue am 2.9.2007.

zu einem respektvollen Umgang mit dem Kulturerbe der Stadt und ihrer Menschen führen. „Schalom und Mazel tov“, endete seine Ansprache.

Aina Calvo, Palmas Oberbürgermeisterin, sprach die Einweihung als „hochsymbolischen Akt“ an, Cresques als „illustrer Bürger“ habe die Insel aufgrund der engstirnigen Ideologie seiner Zeit verlassen müssen. Indem sie die Ideologie ihrer sozialdemokratischen Partei einfließen lässt, möchte Calvo Cresques‘ Lebens- und Leidensweg als Aufruf an die Allgemeinheit verstanden wissen, sich weiterhin für Bürgerrechte, Solidarität und eine regionale Identität der Diversität einzusetzen:

> „[…] für eine starke Stadt zu arbeiten, mit einer starken Persönlichkeit, mit einer starken Identität, in der verschiedenen Identitäten ihren Platz haben, verschiedene Glaubensrichtungen. Und das tun wir aus der Überzeugung heraus, dass kulturelle Diversität und Vermischung unser wahrhaftiger Wegweiser für die Zukunft ist.“

Aus den Rezeptionsvorschlägen der Ansprachen ragen drei Punkte heraus: Juden sind ein Teil mallorquinischer Kultur, Verfolgung *und* Erfolg müssen als Teil der Xueta-Geschichte endlich ins öffentliche Bewusstsein, ein multikulturelles Kulturerbe ist eine Ressource regionaler (Identitäten-)Politik. Diese unterschiedlichen Akzente markieren die Programme der Institutionen, für die die Sprecher stehen, und werfen ein Schlaglicht auf die Formierung von Diskursen, die jüdische Geschichte als ein allgemeines mallorquinisches Erbe ansprechen. Quadreny will deutlich machen, dass jüdische Geschichte nur im Verbund mit Xueta-Geschichte zu haben ist. Die marginalisierte Xueta-Erfahrungen von Leid und Erfolg drohen hinter politischen oder ökonomischen Kulturerbeinteressen zurückzustehen. Denn während ein Xueta-Mahnmal bisher nicht verwirklicht wurde, war mit Cresques‘ Statue ein vermeintlich leicht nutzbar zu machender historischer Ausschnitt realisiert worden. Diese Verengung versucht Quadreny aufzubrechen. Aber was kann die Statue für die weitere, allgemeine Rezeption bedeuten? Der Ansatz von Myriam Jansen-Verbekke, Gerda K. Priestley und Antonio P. Russo verweist auf zwei Effekte von Kulturerbeproduktion:



Abb. 37: Auf einer Stadttour von Milk&Honey Tours zu Palmas jüdischem Kulturerbe. Das Kreuz deutete Ferran Aguiló als Bekanntmachung des neuen Religionsstatus jüdischer Konvertiten (Foto: C. R.).

> „The cultural heritage of regions and communities is presently being rediscovered and valorized as a driving force in building cultural identity and as a ubiquitos resource for dynamizing cultural activities. This process can lead to the development of cultural capital with clear territorial links and, as such, a favourable incubation condition for creating sustainable and competitive forms of cultural tourism.“[752]

Zunächst markiert die Statue mit ihrer Informationstafel einen Stadtraum als jüdisches Kulturerbe, laut Quadreny sogar als einen „heiligen“ Raum: Ein Ansatzpunkt für neue kulturelle Aktivitäten und eine neue Besucherattraktion werden geschaffen. Auf einigen Broschüren für Touristen steht Cresques bereits als Gesicht des jüdischen Palma.[753] Dieser als jüdisch markierte Raum lässt bisher zwei Dimensionen erkennen: die touristisch nutzbare und die lokal-identifikatorische. Die Verschränkung der Dimensionen und eine dementsprechende Multiplikation kultureller und öknomischer Kapitalia ist auch gegeben: Zum einen steuert ein jüdisches Klientel von Kulturtourismusunternehmen wie beispielsweise Milk&Honey Tours das jü-



Abb. 38: Im Geschäft „Tipica“ an Palmas touristischer Altstadtroute bietet Gloria Forteza-Rey regionale Produkte an. Dort warten Figuren von mittelalterlichen mallorquinischen Kriegern, Bauern in Tracht und Rabbinern auf Käufer (Foto: C. R.).

[752] Jansen-Verbekke/Priestley/Russo 2008: xi.
[753] Vgl. Milk&Honey Tours. Broschüre, 2009.

dische Viertel als „ihr“ touristisches Ziel an, Bezüge zum eigenen werden versprochen und können hergestellt werden, eine Art ethnischer oder Identitätstourismus im Gegensatz zum ausschließlich auf Entspannung oder exotische Abenteuer ausgerichteten Tourismus. Zum anderen nutzen Xuetes das jüdische Viertel neben dem Angebot als Identifikations- und Erinnerungsraum als neue ökonomische Nische mit Angeboten jüdischer Literatur oder Andenken.[754]

5.2.5 Die *rimonim* der Kathedrale. Konflikte um Kulturbesitz als Anlass, Position zu beziehen



Abb. 39: Die *rimonim*, kostbare Toraufsätze aus dem 14. Jh., die sich im Museum der Kathedrale von Palma befinden, sind umstrittener Kulturbesitz (Foto: C. R.).

Zum Museum der Kathedrale La Seu in Palma gehören zwei edelmetallene Schmuckaufsätze (*rimonim*) für Torahrollen. Als vermutlich sizilianische Goldschmiedearbeiten des 14. Jahrhunderts besitzen sie einen hohen materiellen, kunsthistorischen und, wie aktuelle Entwicklungen zeigen, als umstrittener Kulturbesitz auch identifikationspolitischen Wert. Michael Freund, Vorsitzender von Shavei Israel, forderte während eines Besuchs in Mallorca die katholische Kirche als Trägerin des Kathedralenmuseums auf, „das Eigentum und die Objekte, die sie vor 700 Jahren dem jüdischen Volk geraubt hat“, zurückzugeben. Das Verbleiben der rituellen jüdischen Objekte sei „eine Beleidigung der jüdischen Geschichte und Erinnerungsarbeit“, so Freund weiter.[755] Die Beanspruchung von Kulturbesitz als jüdisch erscheint als Parallele zu Shaveis messianischem Programm: Nicht nur „lost Jews“ hofft man in Israel zu versammeln, sondern auch verlorene jüdische Objekte. Während sich Shavei Israel als Sprecher eines universellen Judentums versteht, distanziert sich die lokale jüdische Gemeinde, das Konfliktpotenzial der Vorgänge ahnend, entschieden von der Beanspruchung

[754] An der Kirche Santa Eulàlia eröffnete Gloria Forteza Rey 2008 das Geschäft *Típica*, das auch regionale Produkte mit jüdischem Bezug im Angebot hatte: Literatur, Rabbinerfiguren aus lokaler Produktion, Backformen für die seckseckigen *crespell*-Kekse etc (s. Abb. 38).

[755] Ferragut, Mar. Una organización israelí reclama los objetos judíos expuestos en la Seu. Diario de Mallorca, 6.8.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/08/06/organizacion-israeli-reclama-objetos-judios-expuestos-seu/692768.html, Stand 11.10.2011.

der *rimonim*. David Kaisin Benadava stellte als Sprecher der Gemeinde unter Betonung der Loyalität der jüdischen Gemeinschaft zu Mallorca fest, dass „die balearischen Juden […] keinerlei ähnliche Forderung hinsichtlich Objekten historischen oder kulturellen Interesses, die sich in unserem Bundesland befinden, stellen" und hebt hervor, dass die balearische jüdische Gemeinde „eine unabhängige Rechtskörperschaft […] und einzige rechtliche Repräsentanz des balearischen Judentums" sei.[756] Einen weiteren Hinweis auf das Konfliktpotenzial, das die Beanspruchung der *rimonim* als Kulturbesitz einer von Shavei als homogen repräsentierten Gruppe beinhaltet, geben die Kommentare zu einem Zeitungsartikel, der über den Vorgang berichtet. Beispielsweise schreibt ein anonymer Nutzer, sich auf die Hintergrundinformationen des Artikels zur 1500-jährigen jüdischen Geschichte in Mallorca beziehend: „Und außerdem, wenn Mallorca 1500 Jahre jüdischer Geschichte hat, gehören die [*rimonim*] erst recht uns! Was man dieser israelischen Organisation überlassen sollte, ist ein Haufen Schweinespeck!"[757] Ein Großteil der weiteren Kommentare schmettert die Rückforderung mit der Anklage Israels ab, Menschenrechtsverbrechen an den Palästinensern zu begehen. Der Rest der Kommentare dreht sich um die Frage, welche Position Xuetes zwischen den Kategorien Mallorca und Judentum einnehmen. Eine anonyme Nutzerin schreibt: „Ich bin Mallorquinerin und *xuetona* und ich glaube, die Heimat der *rimonim* ist Mallorca, sie sind das Kulturerbe der Mallorquiner, weil wir Xuetes auch Mallorquiner sind!" Versteht man den Ton der Pressemitteilung der jüdischen Gemeinde und den Kommentarbereich der Zeitung als eine Art Stimmungsbarometer, werden die Positionierungen der jüdischen Gemeinde und der Xuetes als Teil Mallorcas nachvollziehbarer. Die antisemitischen und antizionistischen Reflexe nicht weniger Kommentatoren auf der einen Seite, die zumindest abwägenswerten Ansprüche der israelischen Organisation auf der anderen: Hier scheinen balearischen Juden und Xuetes sich aufgerufen zu fühlen, Position zu beziehen, um nicht „zwischen die Fronten zu geraten". Geht es zunächst „nur" um ein Museumsobjekt, offenbart die Auseinandersetzung darum ein latentes Potenzial, die „alten" Konzepte des einheimischen Mallorquiners und des fremden Juden zu reaktivieren.

Vergleicht man die untersuchten Prozesse um Kulturerbe und -besitz, wird deutlich, dass den zugrunde liegenden Allgemeingut- und Besitzkonzepten unterschiedliche soziale Prozesse folgen: zum einen diversifizierende kulturelle Prozesse, zum anderen eine konfrontative Formierung kultureller Blöcke. So wie der Bau eines Mahnmals für die Xueta-Verfolgung noch immer möglich ist – wäre nicht auch die Überantwortung der *rimonim* von der Kathedrale an ein zukünftiges Zentrum zu jüdischer Kultur und Geschichte denkbar?

[756] Ebd.

[757] Ebd.

6. Zusammenfassung

Urmallorquiner, Juden, Hyperkatholiken, Phönix aus der Asche, Nachkommen jüdischer Konvertiten, Schiffbrüchige zwischen zwei Küsten, Mallorquiner so wie du bloß anders, *juetes*, *jueus* – die Zahl der Bilder und Begriffe ist groß und die betreffenden Bedeutungsfelder variieren. Es geht um Xuetes. In dieser Arbeit habe ich aus einer kulturanthropologischen Perspektive heraus versucht, das historische und vor allem aktuelle Werden von Xuetes nachzuvollziehen. Über eine empirische Herangehensweise wollte ich sowohl die emische Perspektive der Xueta-Akteure als auch die unmittelbaren und mittelbaren Kontexte ihrer Identifikationsprozesse kennenlernen. Historische Arbeiten zu der Thematik lagen vor, aktuelle Analysen, die Xuetes als Akteure betrachten, fehlten. Nach der Feldforschung verdichteten sich in der intensiven Auseinandersetzung mit dem Material vier Handlungskategorien, in denen Gewährsleute ihre spezifischen Identifikationen als Xuetes realisierten und repräsentierten und die ich dementsprechend als Strukturierungsmöglichkeit der Arbeit umgesetzt habe: Erinnern, Erzählen, Essen und Erproben von sozialen Beziehungen, in diesem Fall zwischen Xueta- und Judentum. Dass diese Eingrenzung freilich dem Aufenthalt an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten und persönlichen Perspektiven und Vorlieben geschuldet ist, macht allein schon der abschließende Ausblick auf die neueren Entwicklungen, die nach der Forschung vor Ort ihren Lauf nahmen, und auf Randbereiche der Forschung wie Fragen um den Kulturerbebereich deutlich.

Der einführende Abschnitt basiert auf historischen Quellen. Er beginnt mit den Anfängen des mallorquinischen Judentums in der Spätantike und endet mit dem einsetzenden Aufbrechen des Xueta-Ghettos um die Wende zum 20. Jahrhunderts. Der angrenzende Zeitraum und seine sozialen Umwälzungen werden hauptsächlich über die empirischen Daten entworfen und bilden, mit Schwerpunkt in der Gegenwart, den Kernbereich der Arbeit.

Erzählen

In der Oral History der Gewährsleute werden verschiedene Positionierungen zur Xueta-Kategorie deutlich und offenbaren einen gewissen Spielraum zwischen den aufbrechenden starren sozialen Feldern: von stolzer Identifikation als Xueta bis zur Ablehnung dieser Zuschreibung. Dominant scheint immer wieder das Schweigen, die Scham über die tiefgreifende soziale Abwertung und die innere und manchmal auch nach außen getragene Rebellion dagegen. Der Stachel, der über die Generationen in der Kategorie Xueta mitüberliefert wurde, ist das Bild des „jüdischen Bluterbes", das es den Betroffenen schwer macht, der damit verbundenen Stereotypisierung zu entkommen. Im Spannungsfeld zwischen dieser Zuschreibung und einer Sozialisation in beziehungsweise Identifikation mit einem katholischen Umfeld versuchten die Gewährspersonen sich zu positionieren.

Identifikation braucht ein Gegenüber: In den Lebensgeschichten der Gewährsleute sind sie selbst das Gegenüber, das Fremde, sogar Verachtenswerte. Die erlittene Zuschreibung von Alterität als Juden wird ganz unterschiedlich gehandhabt: Die einen wehren die Alterität mit dem Beharren auf Gleichsein ab, andere integrieren sie im Glauben an den Juden und Rabbiner Jesus als Katholiken mit jüdischen Wurzeln. Ein Gesprächspartner nahm die vielen Schmähungen als Xueta in einem schmerzhaften Prozess an und transformierte sie in eine jüdische Identifikation. Als konstituierende Werkzeuge beziehungsweise Resultate von Xueta-Identifikation wurden die 15 Xueta-Namen, Berufe wie der des Silberschmieds, ein „jüdisches Aussehen", endogame Heiratsbeziehungen und Wohnen im früheren Ghetto genannt. Die Identifikation als Xueta wird aber nicht nur als Kapitulation vor der Diskriminierung gesehen, sondern auch als stolze Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Die Gesprächspartner erzählen ihre Biografie als Selbstvergewisserung. Im Sinne Erving Goffmans wird das Umgehen mit dem Stigma Xueta zum Stigmamanagement. Je deutlicher die Ausgrenzung in den Erzählungen gemacht wird, desto mehr Raum nehmen die miterzählten Strategien des Umgangs damit ein. Die Strategien sind ganz unterschiedlich: Die verräterischen Namen werden verschwiegen oder aber stolz offenbart. Zwischen diesen Polen bewegen sich die kontrollierten Offenbarungen oder das Parieren von und Ausweichen vor zu forschen Nachfragen. Stigmatisierenden Narrativen und Erlebnissen halten die Gesprächspartner eigene Lebensentwürfen beziehungsweise „counterstories", wie Lindemann-Nelson sie nennt, entgegen: Xuetasein heißt Nachfahre der großen Männer und Frauen der Goldenen Jahre Sefarads zu sein; oder die erfolgreiche Karriere im Theater wird

ausgemalt, das mit seinen Freigeistern und dem beklatschten Rollenspiel auf der Bühne Distanz zum alltäglichen Hickhack um „jüdisches Blut“ schafft. Das Aufdecken einer lebenslangen Leidensgeschichte ist eine machtvolle „Counterstory“: Sie bricht das aus Angst entstandene Schweigen und Stillhalten und fasst die Folgen der zugefügten Stigmatisierung in anklagende Worte.

Erinnern

Am Beispiel der seit über 100 Jahren immer wieder aufflammenden Debatte um ein Mahnmal für die Verfolgung der *conversos* und Xuetes wird deutlich, wie Erinnern- und Nichterinnernwollen Grenzen zwischen sozialen Feldern markiert: „Sich erinnern heißt auch, nach Identität zu fragen.“ Die Forderung nach Erinnern oder Nichterinnern beziehungsweise an wen und an was erinnert werden soll, bedingt und bedient Identifikationen mit historischen und gegenwärtigen kulturellen und politischen Einheiten: Juden, Xuetes, Christen, Mallorca und Spanien. Die Erinnerungs- und Denkmaldebatte hat gezeigt, dass Vergangenheit und Erinnerung zentrale Aspekte der rezenten Identifikationsprozesse um den Xueta-Komplex sind. Die in der Debatte hergestellten Bezüge reichen weit in eine Vergangenheit zurück, von der man annehmen könnte, dass sie den heutigen Betrachter kaltlasse. Im dringenden Erinnernwollen beziehungsweise Nichtwollen zeigt sich jedoch gleichsam ein untergründiger Stau von Erinnerungen in Lebensläufen, die wie mit einem gewichtigen historischen „Gepäck“ belastet erscheinen. Die wiederholte Absage und Neuauflage der Denkmalinitiative belegt, dass (noch) kein Konsens über die Repräsentation der schwierigen Thematik um Judentum und Verfolgung besteht. Als Ressource wird Erinnerung in diesem Prozess vielfältig eingesetzt: von Heilung historischer Brüche über neue Grenzziehungen, als politische Agenda bis zur Wertschöpfung für den Stadtraum und Redefinitionen von Xueta-Identität.

Mit den Ansätzen der Assmanns und denen von Halbwachs und Nora lässt sich zunächst feststellen, dass die Dichotomie Xuetes/Nichtxuetes durch die Schaffung und den fortgesetzten Gebrauch von Erinnerungsträgern sowie durch die Einbindung in Örtlichkeiten ein gruppenkonstituierender und dauerhafter Teil des kollektiven Gedächtnisses der Mallorquiner wurde. Die größtenteils aus historischer Fachperspektive aufgebauten Ansätze berücksichtigen jedoch kaum den nichtlinearen und nichthomogenen Wandel von Erinnerungspraxen, wie er empirisch belegbar im vorliegenden Beispiel herausgearbeitet wurde. Mit der Zwangstaufe der Juden in Mallorca und der fortgesetzten Ausgrenzung ganzer Lineages von Personen über ein genealogisch begründetes Stigma entstand ein kulturelles Trauma. Das Trauma, Opfer zu sein, wurde über Generationen Teil der Sozialisation als Xueta. Das Trauma der Zwangskonversion und der Ausgrenzung der Xuetes wurde in jeder Generation durch die Zuweisung zum entfremdeten und stigmatisierten Judentum reaktiviert. Das daraus resultierende Fehlen einer identifikatorischen „Heimat“, die innere Zerrissenheit, erschwerte es den Individuen sehr, eine gesellschaftlich anerkannte, gleichsam selbstverständliche Position zu beziehen. Schweigen und

Scham waren schützende Haltung und Folge angesammelter Traumata zugleich. Das Stigma ihrer Herkunft war im kulturellen Gedächtnis mächtiger Institutionen der Mehrheitsgesellschaft gespeichert. Xuetes wollten durch Schweigen und familiäres Tabu ihre Herkunft vergessen machen. In diesem Machtgefälle kam für die Situation der Xuetes auf im buchstäblichen Wortsinn perverse Weise das Gegenteil heraus: Das Schweigen reproduzierte als eine Art negatives kommunikatives Gedächtnis, das im Unterschied zu Jan Assmanns Rahmung weit über vier Generationen hinaus die Erinnerung an die kulturelle Entwurzelung weitergab, die Ahnung, anders zu sein. Die zugefügte Stigmatisierung verfestigt die Identifikation als Ausgestoßener beziehungsweise Xueta, sie wurden immer wieder daran „erinnert". Seit Beginn der Debatte bei Alomar störte das Vorhaben, an die Leiden der *conversos* mit einem öffentlich zugänglichen Denkmal zu erinnern, bei Xuetes Erinnerungen an eigene traumatische Erfahrungen und Ängste auf. Die nach der Inquisitionsverfolgung verstrichene Zeit hatte für sie kaum Veränderung mit sich gebracht, Verfolgungserfahrungen wiederholten sich in jeder Generation. Ein Abstand zu den Dingen, der für das Erinnern nötig ist, war für Xuetes nicht gegeben, sie wehrten die Erinnerungsvorhaben ab. Vor allem die Einbindung jüdischer Symbole in Denkmalentwürfe rief Ablehnung aus allen Richtungen hervor, was auf die tiefgreifende Stigmatisierung des Judentums im kollektiven Gedächtnis verweist. Der Ansatz des kulturellen Traumas, der in der untersuchten Gruppe an die Identifikation von selbst durch Diskriminierung nur wenig betroffenen Personen mit ihren verfolgten Vorfahren angelegt werden kann, macht deutlich, dass Erinnerung und Trauma sowohl in psychologischer als auch sozialer und kultureller Hinsicht Ressourcen für kollektive Identifikation von Xuetes darstellen.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde über den demografischen Wandel und die Demokratisierung der Kreislauf von Ausgrenzung, Traumatisierung und Schweigen langsam aufgebrochen. Über Erlls und Bendix' praxisbezogenem Ansatz konnten die nun stärker an die Oberfläche tretenden Konflikte um die Deutungsmacht der Geschichte und die auf unterschiedliche Interessen, Ziele und Felder ausgerichteten Geschichtsnarrative herausgearbeitet werden. Ein grundlegendes Ergebnis ist, dass die Gleichzeitigkeit von Generationen mit sehr verschiedenen Erfahrungs- und Erinnerungshorizonten beziehungsweise Identifikationen zu Konflikten zwischen Verschweigen- sowie Vergessenwollen und Erinnerungswunsch führte. In diesem Zusammenhang wird nachvollziehbar, dass zunächst Nichtxuetes das Tabuthema anpackten. Die Abwesenheit von Stigmatisierungserfahrungen machte es Xuetes zu Beginn des 21. Jahrhunderts möglich, sich mit dem kulturellen Trauma auf freiwilliger Basis zu identifizieren. Endlich öffentlich an die Verfolgung ihrer Vorfahren erinnern zu können bedeutet für sie die Heilung einer nach wie vor empfundenen Entfremdung und Entwurzelung. Mit dem Sichtbarmachen von Erinnerungen ist auch das Motiv ihrer Rettung vorm Absinken aus dem kollektiven Gedächtnis verbunden, was besonders das Projekt „Kreis der Stille" belegt. Dem rasanten sozialen Wandel, den Nora und Rosa für das vermehrte Festhalten von Vergehendem verantwortlich machen, versucht das Projekt zum

einen über die Anbindung an gekappte jüdische Wurzeln, zum anderen mit der Dokumentation der Ereignisse und der bis vor kurzem schamhaft verschwiegenen 15 Xueta-Namen zu begegnen. Mittlerweile arbeiten viele Akteure mit unterschiedlichen Interessen an der Vergegenwärtigung und Aufwertung der einst so „dornenreichen" Vergangenheit. Politiker setzen sie parteipolitisch und pädagogisch ein. Als Teil des allgemeinen Kulturerbes verstanden, soll sie den Stadtraum aufwerten und touristisch nutzbar machen. Inmitten der Stimmenvielfalt wird zwangsläufig auch um Besitzrechte an der Vergangenheit gestritten. Neben Akteuren, die Vergangenheit quasi als Open Source behandeln, beanspruchen sowohl Xuetes als auch Nichtxuetes über das Narrativ des rechtlosen Fremden mallorquinische Geschichte für Mallorquiner. Während Xuetes dies mit dem Motiv der Ermächtigung tun, sprechen Nichtxuetes aus der überlieferten Position der Mächtigen, die historische Deutungshoheit mit sozialer Vormacht verbindet.

Erproben sozialer Beziehungen

Das von 2005 bis 2008 existierende Jüdische Lehrhauses Rafel Valls machte als sozialer Mikrokosmos von halachischen Juden, Xuetes, *anusim* und Konversionsanwärtern die Reibung deutlich, die zwischen den halachischen Normen des etablierten Judentums und seiner Repräsentanten einerseits und der selbstidentifizierten Jüdischkeit der Xueta-Mitglieder des Lehrhauses andererseits entstand. Die Entstehung des Lehrhauses geht auf ähnliche Erfahrungen des Hinterfragtwerdens der Xuetes als defizitäre Juden in der lokalen jüdischen Gemeinde der Balearen zurück. Die buchstäbliche Krux in diesen Beziehungen zum etablierten Judentum ist das kulturelle Trauma der Xuetes: die Zwangsbekehrung zum Kreuz. Die ersehnte Aufnahme in der jüdischen Familie wird nur unter der Voraussetzung einer erneuten Konversion, diesmal zum Judentum – wo sich die beteiligten Xuetes bereits sehen –, gestattet. Ein unzumutbarer und unnötiger Schritt aus Sicht der jüdischen Xuetes.

Das charakteristische im Lehrhaus war die Mühe, die diese „nichtgruppige Gruppe"[758] damit hatte, eine Basis für ihre Vergemeinschaftung zu finden. Nach der Auflösung des Lehrhauses gingen die Xuetes unter den Teilnehmern ihrer Wege, bewusster zwar, doch in unterschiedliche Richtungen und nicht als Xueta-Kollektiv. Auch an diesem Punkt stellt sich wieder die Frage, inwiefern von Xuetes in einer verallgemeinernden Weise gesprochen werden kann. Sind sie eine ethnische Gruppe? In Barths Modell können verschiedene ethnische Gruppen durchaus viele kulturelle Elemente gemeinsam haben, warum sollten demnach Xuetes und Nichtxuetes, die sich kulturell nicht unterscheiden, nicht zwei verschiedene Ethnien sein können? Eine empirisch nachvollziehbare Grenze zwischen diesen „Ethnien" gibt es aber nicht in der Art und der Dichte, wie sie Barth für die Ethnie der Paschtunen beschreibt, anhand derer er sein Modell entwickelte: als Zuschreibung und Identifikation, die zwei Seiten in ein relatives „Wir und die Anderen" teilt. Mehrmals be-

[758] Diese treffende Wortneuschöpfung habe ich von Regina Bendix übernommen, die sie während der Besprechung dieses Kapitels prägte.

schrieben Gewährsleute in Mallorca ihr Selbstbild und auch die „Xueta-Kultur“ als zerrissen zwischen Zugehörigkeit und Fremdheit. Barths Ansatz, das Verbindende einer Gruppe von der Kategorie Ethnie her zu analysieren, funktioniert in diesem Fall nicht. „Xueta“ oder „Xuetes“ kann am ehesten als optionale Identifikation mit einem von den Gewährsleuten selbst so verstandenen genealogisch definierten „Erbe“ beschrieben werden, dessen Bandbreite von Traumabewältigung bis zu kultureller Bereicherung geht. Die Elemente dieses genealogisch legitimierten „Erbes“ werden baukastenartig verwendet, um sich (oder andere) kulturell und sozial im Heute zu positionieren. Der Ethnologe Jonathan Freedman untersuchte im Südwesten der USA jüdische Identifikationsprozesse unter Latinos und charakterisiert diese als kreative Neuschöpfung aus kulturellen Versatzstücken.[759] Er fordert, nach dem Wie und Warum der Identifikationen zu fragen und nicht die epistemologisch unmögliche Frage nach der Wahrheit oder Richtigkeit von Abstammung oder Kategorien wie Jude oder Weißer zu stellen. Vielmehr unterstreiche die „Wiederentdeckung“ des Jüdischen die ausgeklammerte Präsenz von Latinos in der Dichotomie „white/black race“ in den USA. „Xueta“ kann dementsprechend weder für ein Kollektiv noch für eine einzige Kategorie stehen Die Frage, ob Xuetes Katholiken oder Juden sind, führt ebenfalls in die Irre. Stattdessen sollte man fragen: Was machen sie als Xuetes und warum? Die baukastenartigen Identifikationen und Praxen bringen individuelle Xueta-Positionierungen hervor, die, wenn sie mit anderen übereinstimmen, als Basis für eine Gruppenbildung dienen. Was alle, die sich als Xuetes sehen, als zutiefst verbindende Identifikation betrachten, ist *nostra illa*, „unsere Insel“, Mallorca. Die Identifikation als Mallorquiner *und* Xueta, zumindest was die Gewährsleute im Lehrhaus anbetrifft, stellt sich mit Nachdruck gegen einen totalisierenden Diskurs: Vergleichbar mit Freedmans Beispiel der jüdischen Latinos, die in den schwarzweißen Rassendiskurs drängen, begleitet die Identifikation als Xueta die Forderung nach einem Platz jenseits einer christlich-jüdischen Dichtomie und als Mallorquiner Anerkennung ihrer Eigenheit jenseits der politischen und kulturellen Zerrerei von Spanien und Katalonien.

Essen

Die unterschiedlichen hier vorgestellten kulinarischen Praktiken von Xuetes bedienen ihr Grundbedürfnis nach Abrundung und „Beheimatung“ einer spannungsgeladenen Identifikation. Dabei geht es weniger um die Thematisierung von Leid, das beispielsweise in der Debatte um das Xueta-Mahnmal oder in den Lebensgeschichten älterer Gewährspersonen aufscheint. Im Vergleich mit dem Ringen mit sich und der Gesellschaft um eine Position und ein Selbstverständnis als Xueta wirkten die kulinarischen Praktiken auf mich freudvoller, entschlossener und im selben Moment experimentierfreudiger. In den kulinarischen Praktiken in der intimen Gruppe des Lehrhauses verdichten sich in lustvoller und vergleichsweise müheloser Weise

[759] Freedman 2010.

die in anderen Momenten sich aneinander reibenden identifikatorischen Bezüge. Die Ingestion der im Essen symbolisierten und kombinierten Identifikationsressourcen „sefardisches Judentum“ und „Mallorca“ bahnt eine größere Ganzheit an: Integration wird schmeckbar, erfahrbar. Dies erlaubt Xuetes als Akteuren selbstbestimmt subjektive und temporäre Positionen als Juden einzunehmen. Temporär, da Identifikation – das streicht Hall zutreffend heraus – immer mehr ist als eine stets gleichbleibende Subjektposition.[760] Durch das Festhalten an familiären kulinarischen Gewohnheiten wird mehr Ganzheit im Sinn von Zulassen von Verschiedenheit und Vermeidung von Spannungen durch den flexiblen Umgang mit gastropolitischen Normen möglich.

Ausblick entlang einiger „Meilensteine“ im Feld und auf Kulturerbeprozesse

Mit Miquel Seguras Rückkehr zum Judentum war für die mittlerweile von der harten Haltung jüdischer Institutionen enttäuschten Xuetes und *anusim* ein Präzedenzfall geschaffen, der sie mit Hoffnung auf Anerkennung erfüllte, aber sowohl Xuetes als auch Nichtxuetes zu teils polemischen Stellungnahmen gegen eine Annäherung an das Judentum herausforderte. In der bald danach erfolgten Entsendung des mit Shavei kooperierenden Rabbiners Nissan Ben Avraham macht die Organisation ihr Festhalten an der Rückholung der „lost Jews“ deutlich. Eine kleine Gruppe Interessierter sammelte sich um den Rabbiner. Doch nicht nur in Mallorca schlossen sich Xuetes zu kleinen Gruppen zusammen. In Barcelona gründete sich die Gruppe Tarbut Shorashim, in der Xuetes ihr Xuetasein als Jüdischsein redefinieren und für die Anerkennung durch das etablierte Judentum werben. Von ihr wurde auch die „Erste Internationale Konferenz von Xuetes“ in Palma organisiert, auf der eine Art Manifest formuliert wurde. Dorothy Noyes stellt fest, dass sich Minderheiten die Rhetorik der dominanten Umgebung aneignen, um „einen Platz am runden Tisch zu bekommen“[761]. In den Punkten des Manifests wird dies ganz klar: Fast sieht man hier eine verfassungsgebende Nationalversammlung vor sich, die sich von einem despotischen Staat befreit hat. Mit gewachsenem Selbstbewusstsein präsentieren sich Xuetes als Gruppe, versuchen soziale Energiereserven durch Inklusion anderer marginaler Juden zu gewinnen und geben sich Identifikationssymbole und Ziele. Strategisch reflektiert stehen für die erhoffte breite Inklusion weiterer Personen nach Werner Sollors „consent/descent“-Modell „Blut“ *und* „Seele“ bereit.[762]

Im Mai 2011 fand ein öffentlicher Erinnerungsakt anlässlich des 320. Jahrestages der Verbrennung dreier Konvertiten durch die Inquisition statt. Shavei Israel hatte diesen Akt angeregt, und die Inselregierung, allen voran Präsident Antich, kam dem nach. Von Eliten angeregt und getragen, sollte er ein Symbol sein, dass

[760] Hall 1996: 2-3.

[761] Noyes, Dorothy. Traditional Culture: How Does It Work? Concepts and Institutions in Cultural Property 1/2010. A Working Paper of the Göttingen Interdisciplinary Research Group on Cultural Property. Online: http://www.uni-goettingen.de/de/202313.html, Stand 15.7.2012.

[762] Sollors 1986.

Xuetes eine größere Offenheit der Gesellschaft signalisiert. Ohne eine breitere gesellschaftliche Debatte und Beteiligung erschien der gutgemeinte Akt eher gewollt als gekonnt. Während der von Xuetes als längst überfällig angesehene Akt seinen Weg bis in die New York Times gefunden hatte, schien er in Palma so wenig Spuren zu hinterlassen wie die paar Dutzend weißen Tauben, die zum Ende des Aktes aus ihren Käfigen freigelassen wurden. Ein großes Echo unter Xuetes, die sich um Tarbut Shorashim und Rabbiner Nissan Ben Avraham versammelt hatten, fand die rabbinische Entscheidung, dass Xuetes Juden seien. Für viele eine Genugtuung, für wenige ein Anlass zum Handeln. Eine kleine Anzahl von Frauen machte sich mit ihren Familienstammbäumen – die Entscheidung fußt selbstverständlich auf der *halachah* – auf den Weg nach Israel, um dort offiziell als Jüdinnen anerkannt zu werden. Die neueren Ereignisse wurden zwar in der lokalen und internationalen Presse besprochen und begeistert von einigen Gewährsleuten aufgenommen, zu einer breiten und längerfristigen Diskussion wie um die Aufarbeitung der Franco-Diktatur ist sie (noch) nicht gereift. Die Herausforderung, die eine Identifikation als Xueta darstellt – das Klären der eigenen Position, die Anerkennung als Jude vor sich selbst (und jüdischen Institutionen), die mitunter mühsamen Gruppenbildungsprozesse – machen das Erringen von Öffentlichkeit, so das überhaupt gewollt ist, schwierig. Ist es gewollt, gibt es immer noch genug Stimmen, die das abwehren, was Xuetes ans Licht bringen wollen, wie die Mahnmaldebatte gezeigt hat. Langsam scheinen sich Gruppen mit ähnlichen Erfahrungen über die geografische Distanz virtuell und real näherzukommen: Xuetes und *anusim* ringen um dieselbe Anerkennung durch die etablierte jüdische Gemeinschaft, in Mallorca, Barcelona, Spanien, Arizona oder Brasilien, der gesamten spanisch-portugiesischsprachigen Welt. Was sie heute wieder vereint, ist ihre gefühlte gemeinsame Vergangenheit: Sie wurden dem jüdischen Volk gewaltsam entrissen. Das universelle Bedürfnis nach sinnhafter Orientierung erscheint hier als Anbindung an gekappte Wurzeln. Diese Prozesse, die eine Minderheit in der spanischsprachigen Welt betreffen, stehen in einem weiteren Zusammenhang von Debatten um die Grundlagen und Grenzen jüdischer Identifikation.

Die Feier jüdischen Kulturerbes bietet eine Bühne für identifikatorische Experimente mit dem Judentum, stützt das Selbstverständnis von Xuetes als genealogische legitimierte Juden, legt aber auch die Grenzen und Ziele von Xueta-Identifikationen auf das Jüdische fest, wie die Aktivitäten des Jüdischen Lehrhauses Rafel Valls am Europäischen Tag der jüdischen Kultur beispielhaft gezeigt haben. Der Kulturerberahmen bietet für eine lange ignorierte Minderheit zum einen die Chance auf einen Platz am runden Tisch gesellschaftlicher Teilhabe und zum anderen, wie Ferran Aguiló anmerkte, birgt es die Gefahr, im Strom ökonomischer Interessen erneut übergangen zu werden. Zu Chancen und Problemen, die Kulturerbeproduktion in überlokalen Netzwerken wie beispielsweise der Red de Juderías mit sich bringt, stellen Antonio Paolo Russo und Francesc Romagosa heraus, dass auf der einen Seite eine breite nationale Inwertsetzung bisher marginalisierter Kulturgüter stattfinde, auf der anderen Seite die Gefahr der Verdrängung lokaler Besonderheiten durch

eine „serielle Reproduktion von Kultur“ bestehe.[763] Dementsprechend scheint die Kooperation von Xuetes und Xueta-Institutionen dort gegeben, wo der Mehrwert ihres Engagements, ihrer Geschichte, am Ort bleibt und ihnen selbst als kulturelle und ökonomische Ressource zugute kommt. In Grubers Ansatz zur „new authenticity“ in nachgestalteten jüdischen Kulturszenerien passen die mitwirkenden Xuetes nur halb hinein, sehen sie sich doch bereits als jüdisch. Xuetes erleben die Mitgestaltung neuer alter jüdischer Stadträume eben nicht virtuell, sondern als Annahme ihres Erbes. Vielmehr ermöglicht die Identifikation mit diesen Räumen eine „new old authenticity“, keine habitualisierte, aber eine als authentisch, da ererbt verstandene Identifikation. Grubers Entwurf der Gleichrangigkeit von jüdischer und neu-authentischer jüdischer Kultur, die von Nichtjuden getragen wird, ist aus der Sicht von Xuetes allerdings problematisch. Im Prozess der Selbstfindung wird die Grenze zwischen Xuetes und Nichtxuetes eben auch über eine Unterscheidung authentischer und „seelenloser“ serieller Reproduktionen des Jüdischen gezogen.

[763] Romagosa/Russo 2008: 77.

7. Anhang

7.1 Materialien

Die „Xueta-Hymne“[764]

Es Martellet	Das Hämmerchen
Ja m‘ho va dir mon paret que es padrí era argenter i moltes coses va fer picant amb son martellet. Es martellet, ses balencetes i es martellet.	Das erzählte mir schon mein Väterchen, dass der Onkel war ein Silberschmied und viele schöne Sachen trieb, dengelnd mit seinem Hämmerchen. Das Hämmerchen, die feinen Waagen und das Hämmerchen

764 Bonnín, Xisco. Online: http://www.llinatgepico.com/canc.html, Stand 20.10.2011. Übersetzung aus dem Mallorquinischen C. R. Mit einigen orthografischen Korrekturen des mallorquinischen Originaltextes – dafür besonderen Dank – durch Pere Bonnín/Castelldefels.

I aquesta cançó que cant
no és per tocar es collons
però em feia ganes tenir
un himne dels xuetons.
Es martellet, ses balencetes
i es martellet.

Und dieses Lied, dass ich singe
will niemandem an die Eier,[765]
aber ich hatte Lust zu machen
für die Xuetons ein Lied zur Feier
Das Hämmerchen, die feinen Waagen
und das Hämmerchen

I per un carreró estret
en Judes se va escapar
i ses postetes va perdre
ai! mai més les va trobar.
Es martellet, ses balencetes
i es martellet.

Und durch eine schmale Gasse
konnte Judas entschwinden
und verlor dabei seine chuzpe,[766]
oh je, nie wieder wird er sie finden!
Das Hämmerchen, die feinen Waagen
und das Hämmerchen

Una història vull contar
ja està bé de fer es bord
si no vos agraden es xuetes
vos foteu, o feis es sord.
Es martellet, ses balencetes
i es martellet.

Eine Geschichte will ich erzählen,
denn mir reicht‘s zu spielen den dummen Toren,
wenn ihr die Xuetes nicht mögt,
fickt euch, oder verschließt eure Ohren.
Das Hämmerchen, die feinen Waagen
und das Hämmerchen

Era en Pinya un xuetonot
en Valls, en Picó, en Miró
en Bonnín i en Valleriola
en Cortès i en Burbaió
en Fuster i en Martí
en Pomar i en Valentí
en Segura i en Fortesa
n‘Aguiló i en Tarongí.
Eran una bona cuadrilla
que hasta cripta varen tenir.

Der Pinya war ein Xueta
auch der Valls, der Picó, der Miró,
der Bonnín und der Valleriola,
der Cortès und der Burbaió,
der Fuster und der Martí,
der Pomar und der Valentí,
der Segura und der Fortesa,
der Aguiló und der Tarongí.
Sie waren eine tolle Bande
und selbst im Grab kamen sie gemeinsam zu liegen

[765] *Tocar es collons*, „jemandem an die Eier fassen“, ist ein deftiges, nichtsdestotrotz im Spanischen/Mallorquinischen/Katalanischen verbreitetes Sprachbild für eine Provokation, „jemanden auf die Palme bringen“.

[766] *Perdre postetes* heißt eigentlich „Stützen verlieren“, ist hier aber sprichwörtlich zu verstehen und dementsprechend übersetzt. In Mallorca bedeutet *fer es joc de postetes*, das Stützen-Spiel machen, beispielsweise, sich zum Essen einladen zu lassen und sich dann aus dem Staub zu machen, kaum dass der letzte Bissen gegessen ist. In diesem Sinne kann der Verlust von Judas‘ Stützen als Verlust seiner Schlitzohrigkeit verstanden werden. Judas ist eine Figur, die in Sprichworten und Liedern in Mallorca häufig mit den Xuetes identifiziert wurde.

Es martellet, ses balencetes
i es martellet.

Das Hämmerchen, die feinen Waagen
und das Hämmerchen

Però ni un tal Paco Franco
els pogué fer-los se seu
és per això que encara
tothom se caga en Sineu.
Es divendres és dia gros
i per demostrar cristianisme
tots se rompien sa crisma
per de xuia torrar-ne un tros.
Es martellet, ses balencetes
i es martellet.

Aber nicht mal ein gewisser Paco Franco
konnte sie machen zu den Seinen
und aus diesem Grunde ist jedermann
in Sineu noch immer am Greinen.
Freitag ist *der* Tag, groß und fett
und um sich zu zeigen als Christengeschöpfe
schlugen sich alle ein die Köpfe,
um zu grillen ein Stück vom Speck.[767]
Das Hämmerchen, die feinen Waagen
und das Hämmerchen

I ni en Hitler ni sa mare
que un mal dia el va parir
va poder amb sa Plateria
que de totes s'en sortí.
Visquen ido els xuetons
qui ens vol mal que ho intenti

Und nicht mal Hitler und seine Mutter,
die ihn eines miesen Tages gebiert,
schafften es, dass in der Plateria
auch nur einer sein Leben verliert.
Drum mögen die Xuetes leben hoch,
wer uns was Böses will, der möge es probieren

però ara vos diré:
qui ens vol mal que rebenti!
Es martellet, ses balencetes
i es martellet.

aber ich sage euch auch,
wer uns was Böses will, soll schlicht krepieren.
Das Hämmerchen, die feinen Waagen
und das Hämmerchen

S'estrella de sis puntes
i es martellet,
es canelobre de set braços
i es martellet,
i tot ben net, i tot ben net,
i tot ben net

Der Stern mit den sechs Ecken
und das Hämmerchen,
der Leuchter mit den sieben Armen
und das Hämmerchen
und das alles glänzt, und das alles glänzt,
und das alles glänzt.

[767] In den letzten vier Zeilen der Strophe stecken eine ganze Reihe spöttischer Anspielungen auf Religion, die einen gewissen Spielraum für Interpretation bieten: der Freitag als Fastentag der Christen und Schabbatbeginn der Juden, der sowohl durch Streit und Gewalt als auch Schweinespeckkonsum (*xuia*) „entweiht" wird. *Rompre sa crisma* spielt auf das heilige Salböl (Chrisam) der Katholiken an, das in der Redewendung synonym für „Kopf" steht. Hier scheint niemandem etwas heilig zu sein. Die damalige christliche Gesellschaft stellt Bonnín als Farce dar, in der die Versuche der Xuetes, ihr Christentum durch Grillen von Schweinefleisch zu demonstrieren – eine populäre Sage in Mallorca –, ironisch distanziert, aber auch anklagend herausgestellt werden.

Mnemotischer Spottvers über Xuetes[768]

Es tan xuetó	Er ist so sehr Xueta
Que va néixer per Son *Fortesa*	Dass er in Son *Fortesa* geboren
I l'enterraren a *Valls*	Und in *Valls* begraben wurde
De petit era *Bonnín*	Als Kleinkind war er gut und brav
I més tard se féu *Fuster*	Und später wurde er Tischler
Era un jove molt *Cortès*	Er war ein sehr höflicher Junge,
Que sempre bevia *Pinya*	Der immer Ananassaft trank.
En es joc, era *Miró*	Im Spiel war er ein [*in-die Karten-*]*Kucker* (*Miró*)
Duia sempre a su salapa	Am Revers trug er immer
Un brotet de *Tarongí*	Einen Blütenzweig vom Orangenbaum
De nom era *Valentí*	Er hieß *Valentí*
I quan se va emmalaltir	Und wenn er krank wurde
Varen cridar *N'Aguiló*	Riefen sie Herrn *Aguiló*
Sa mort va n'esser tan *Segura*	Sein Tod war ihm so sicher
Que va morir de *Picó*	Dass er an Krätze und Jucken starb

Rezept für mallorquinisches *charosset* für Pessach

Zutaten

250 gr. reife, saftige Datteln
50 gr. Rosinen
Eine gute Hand voll Walnüsse
Eine gute Hand voll Mandeln
Fruchtfleisch einer Orange
Saft und etwas geriebene Schale einer Orange
Ein guter Schuss Rotwein oder Portwein
2 Eßlöffel Honig
Zimt und Nelken gerieben, nach Belieben.

Alle Zutaten fein zerkleinern und zu einer pastösen Masse verrühren. Zugedeckt einen Tag ruhen lassen. Ergibt etwa ein Pfund *charosset*.
Dieses Rezept stellten Ferran Aguiló und seine Partnerin Joana Anguera Maura in Campos/Mallorca aus Kochbüchern zusammen und gaben ihm durch wiederholtes Ausprobieren seine eigene Note.

[768] Janer Manila 1980: 222.

7.2 Mündliche Quellen

7.2.1 Interviewpartner und Interviewpartnerinnen

Acoste Jiménez, Marita. Tourismuspromotorin IMTUR – Städtisches Tourismusinstitut, Stadt Palma. Interview am 27.11.2009.

Aguiló Casabona, Ferran. *1957, Künstler. Interview am 21.7.2007.

A., Josep. *1924, pensionierter Mathematiker, Genealoge. Interview am 28.01.2008.

A. Martí, Joan. *1953, Agrarunternehmer. Interview am 16.1.2009.

A., Joana. *1963, Gärtnerin. Interviews am 6.6.2007, 19.11.2008 und 5.6.2009.

A., Alicia. *1966, Englischlehrerin. Interview am 22.1.2008.

A., Bernat. *1964, Sozialarbeiter, Politiker, Genealoge. Interview am 22.1.2008.

B., Abraham. *1950, Jurist, ehemaliges Vorstandsmitglied der jüdischen Gemeinde Mallorca. Interview am 11.4.2007.

Bestard Cladera, Bartomeu. *1970, Kunstgeschichtler, Chronist der Stadt Palma und Repräsentant Palmas in Red de Juderías. Interview am 19.9.2007.

B., Esteban und seine Ehefrau Antonia. *1953, Berufssoldat. Interview am 21.10.2007.

E., Carlos. *1966, Jurist und Musiker. Interview am 5.12.2008.

F., Shaul. *1957, Rabbiner. Interview am 17.4.2007.

G., Marga. *1984, Studentin. Interview am 24.10.2008.

H., Emily. Interview am 5.4.2008.

Klein, Benjamin. *1932-2012, ehemaliger Universitätsdozent, ehemaliger Religionslehrer der jüdischen Gemeinde Mallorcas, und Ferran Aguiló Casabona, (s. o.). Interview am 10.12.2008.

Lerner, Noa. *1965, Inhaberin und Leiterin von Milk & Honey Tours, Berlin. Interview am 26.11.2008.

M., Catalina. *1931, Hausfrau, mit Antonia A. und Cristina F., *1982, Designerin. Interview am 17.2.2008.

Miguel Colom, Ketty de. Investitionskoordinatorin Tourismuswirtschaft bei INESTUR – Institut für Tourismusstrategien, Palma. Interview am 22.2.2008.

M., Alberto. *1972, Juwelier. Interview am 17.1.2008.

M., Francisco. Juwelier und Antiquitätenhändler. Interview am 14.9.2007.

O., Francisca “Xisca”. *1958, Lehrerin und Sozialarbeiterin. Interview am 20.9.2007.

P., Bartolomeu. *1925, Goldschmied, Schmuckgroßhändler und Sammler. Interview am 9.3.2007.

P., Antonio "Toni". *1962, Schmuckgroßhändler. Interview am 30.7.2007.

R., Jordi. *1981, Angestellter. Interview am 9.12.2008.

Segura i Aguiló, Miquel. 1945, Journalist, Autor und Juwelier. Interview am 10.4.2007.

S., Joana. Interview am 26.01.2008.

Tarongí i Vilaseca, Ferran. *1967, Archäologe, Politiker. Interviews am 24.01.2008 und 11.6.2008.

„Teilnehmer". Anonymisiert. Interview am 10.12.2008.

Tobiass Gruardet, Jacqueline. *1941, Direktorin des Instituts für Kulturelle Beziehungen Balearen-Israel. Interview am 2.8.2007.

Valls Aguiló (de Son Servera), Catalina. *1920-2010, Schauspielerin und Dichterin. Interview am 16.6.2008.

Peralada, Francisco de. Name auf Wunsch geändert. Direktor eines städtischen Archivs. Interview am 31.7.2007.

7.2.2 Andere mündliche Quellen

B., Abraham/Calvo Sastre, Aina/Quadreny Cortès, Manel. Einweihung der Statue von Jafuda Cresques zum VIII. Europäischen Tag der jüdischen Kultur am 2.9.2007.

Birnbaum, Eliyahu/E., Carlos/M., Raul Yitsjak/O., Maria Teresa Yael. Koordinierungstreffen Shavei Israel– Jüdisches Lehrhaus Rafel Valls am 26.6.2008.

Birnbaum, Eliyahu. Rabbiner und Vize-Vorsitzender Shavei Israel. Workshop am 4.4.2008. Shavei Israel-Seminar vom 4.-6.4.2008 in Torremolinos, Spanien.

Freund, Michael. Vorsitzender Shavei Israel. Eröffnungsrede am 4.4.2008. Shavei Israel-Seminar vom 4.-6.4.2008 in Torremolinos, Spanien.

Homolka, Walter. Rabbiner und Direktor des Abraham-Geiger Kollegs, Potsdam. Gespräch in Palma am 23.7.2008.

Noyes, Dorothy. Professorin für Folklore Studies/Fellow am Lichtenbergkolleg Göttingen. Kolloquium am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie an der Universität Göttingen am 22.2.2012.

7.3 Literaturverzeichnis

Abels, Heinz (2006): Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt. Wiesbaden.

Abulafia, David (1994): A Mediterranean Emporium: The Catalan Kingdom of Majorca. Cambridge.

Aguiló, Estanislao de Kostka (1901-1902): Testament de Sayt Mili, jueu, fundador d´un hospital en el call de Mallorca. In: Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana, IX, S. 203-204.

Aguiló i Casabona, Ferran/Forteza, Rafa/Pinya, Jaume (2004): Sons trencats. Palma.

Alomar i Villalonga, Gabriel (1905): El futurisme. Barcelona.

Altshul, Efrat (1995): Annotated bibliograpy on Jewish identity and continuity. North American Commission on Jewish Identity and Continuity. New York.

Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (Hg.) (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnografischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a. M.

Anderson, Benedict (1983): Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism. London.

Anonym ([1755] 1993): Relación de los sanbenitos. Einführung von Lleonard Muntaner i Mariano. Palma.

Antze, Paul/Lambek, Michael (Hg.) (1997): Tense past. Cultural essays in trauma and memory. New York/London.

Appadurai, Arjun(1983): Gastro-politics in Hindu South Asia. In: American Ethnologist, 8, 3, S. 494-511.

Arbeteta, Leticia/González Gozalo, Elvira (2010): La plata colpejada: una mostra de l'argenteria xueta de Mallorca. Palma.

Argenti, Nicolas/Schramm, Katharina (2010): Introduction. In: Dies. (Hg.): Remembering violence: Anthropological perspectives on intergenerational transmission. London, S. 1-39.

Arnau i Segarra, Pilar (2003): La imagen del xueta en la literatura mallorquina contemporánea: Carrer d'Argenteria, 36 de Antoni Serra. In: Joan i Tous, Pere et al.. (Hg.): El olivo y la espada, Tübingen, S. 477-494.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths und Helen Tiffin (2007): Post-colonial studies: The key concepts. London.

Assmann, Aleida (1999): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München.

— (2006): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München.

— (2008): Canon and archive. In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin, S. 97-108.

Assmann, Jan (1999): Kollektives und kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion von Gegen-Erinnerung. In: Borsdorf, Ulrich/Grütter, Heinrich Theodor (Hg.): Orte der Erinnerung: Denkmal, Gedenkstätte, Museum. Frankfurt a. M., New York, S. 13-32.

— (2007a): Religion und kulturelles Gedächtnis. München, 2. Aufl.

— (2007b): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 6. Aufl.

—/Hölscher, Tonio (1988): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M.

Baer, Yitzhak (1961): A History of the Jews in Christian Spain. Bd. 2: From the fourteenth century to the expulsion. Philadelphia.

Banks, Marcus (1996): Ethnicity: anthropological constructions. London, New York.

Barlösius, Eva (1999): Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung. Weinheim, München.

Barthes, Roland (1982): Mythen des Alltags. Frankfurt a. M., 7. Aufl.

Barzilai, Gad (2010): Who is a Jew? Categories, boundaries, communities and citizenship law in Israel. In: Glenn, Susan A./Sokoloff, Naomi B. (Hg.): Boundaries of Jewish Identity. Seattle, S. 27-42.

Bateson, Gregory et al. (1956): Towards a Theory of Schizophrenia. In: Behavioral Science, 1, S. 251-264.

Bausinger, Hermann (1993): Identität. In: Bausinger, Hermann et al.. (Hg.): Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt, S. 204-263, 3. Aufl.

— (1961): Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2003): Der Name als Zeichen. Jüdische Namen und jüdische Identität im Wandel. In: Huml, Ariane/Rappenecker, Monika (Hg.): Jüdische Intellektuelle im 20. Jahrhundert. Literatur- und kulturgeschichtliche Studien. Würzburg, S. 63-76.

Beer, Bettina (2008): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin, 2. überarbeitete Aufl.

Beinart, Haim (1992): Marranen. In: Müller, Gerhard/Balz, Horst/Krause, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Berlin, S. 177.

Belasco, Warren James (2008): Food: The Key Concepts. Oxford/New York.

Ben-Avraham, Nissan (1992a): La por. Palma.

— (1992b): Els anussim. El problema dels xuetons segons la legisclació rabinica. Palma.

Bendix, Regina (1997): In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies. London.

— (2000): After Identity. Ethnicity Between Commodification and Sultural Commentary. In: Dies./Roodenburg, Herman (Hg.): Managing Ethnicity. Perspectives from Folklore Studies, History and Anthropology, Amsterdam, S. 77-95.

— (2002): Capitalizing on Memories Past, Present, and Future. In: Theoretical Anthropology 2, 4, S. 469-487.

— (2003): Sleepers‘ Secrets, Actors‘ Revelations. In: Ethnologia Europea, 33, 2, S. 33-42.

—/Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus (2007): Vorwort. In: Dies. (Hg.): Prädikat „Heritage“. Münster, S. 7-18.

—/Bizer, Kilian (2010): Cultural Property als interdisziplinäre Forschungsaufgabe: eine Einleitung. In: Dies./Groth, Stefan (Hg.): Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Göttingen, S. 1-20.

Benjamin, Walter (1974): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hg.): Gesammelte Schriften, Bd. 1.2. Frankfurt a. M.

— (1987): Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Frankfurt a. M.

Berg, Nicolas (2008): Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher. Mit einem Vorwort von Dan Diner. Göttingen.

Bernat i Roca, Margalida (2005): El call de Ciutat de Mallorca a l‘entorn de 1350. Palma.

Bode, Sabine (2011): Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen. München, 15. Aufl.

Bönisch-Brednich, Brigitte/Brednich, Rolf W./Gerndt, Helge (Hg.) (1991): Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989. (Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen, 5.) Göttingen.

Bonnín, Pere (2001): Sangre judía. Bd. 1: Españoles de ascendencia hebrea y antisemitismo cristiano. Barcelona, 3. Aufl.

— (2010): Sangre judía. Bd. 2: La brillante estela de los españoles expulsados. Barcelona.

Booth, Charles (1889): Labour and life of the people. Bd. 1: East London. London.

Bossong, Georg (2008): Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. München.

Bradbury, Scott (Hg.) (1996): Severus of Minorca: Letter on the conversion of the Jews. (Oxford Early Christian Texts). Oxford.

Braunstein, Baruch (1936): The Chuetas of Majorca. Conversos and the Inquisition of Majorca. New York.

Brown, Kenneth (2003): A Catalan speaker at Esnoga: Nicolau d‘Oliver i Fullana (Majorca ca. 1620 – The Dutch Netherlands [?] ca. 1698). In: ZUTOT – Perspectives on Jewish Culture, 3, 1, S. 87-97.

Brubaker, Rogers/Cooper, Frederick (2000): Beyond ‘identity‘. In: Theory and Society, 29, S. 1-47.

Brusco, Elisabeth (1991): Religious Conversion. In: Levinson, David/Ember, Melvin (Hg.): Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York, S. 1100-1104.

Bürkert, Karin et al. (Hg.) (2012): Nachwuchsforschung – Forschungsnachwuchs. Ein Lesebuch zur Promotion als Prozess. Göttingen.

Büschges, Christian/Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.) (2007): Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitiken in Lateinamerika, Asien und den USA. Frankfurt a. M.

Casanova, Eugeni (2005): Els jueus amagats. Supervivents de la inquisició a la Sefarad del segle XXI. Famílies que han mantengut en secret els rituals del judaisme. Barcelona.

Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.) (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley.

Cochran, Gregory/Hardy, Jason/Harpending, Henry (2006): Natural History of Ashkenazi Intelligence. In: Journal of Biosocial Science, 38, 5, S. 659-693.

Cohen, Erik H. (2010): Jewish identity research: a state of the art. In: IJJER – International Jorunal of Jewish Education Research, 1, S. 7-48.

Cole, John W./Wolf, Eric R. (1974): Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley. New York/London.

Colom Palmer, Mateu (1999): La Inquisición y los judíos conversos mallorquines en la época del descubrimiento de Ámerica. In: Soto, Ricardo et al. (Hg.): Sobre jueus i conversos de les Balears. (Llibres de la Nostra Terra, 39). Palma, S. 81-93.

Contreras, Jaime (1991): Family and Patronage: The Judeo-Converso Minority in Spain. In: Perry, Mary E./Cruz Anne J. (Hg.): Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World. Berkeley, S. 127-142.

Contreras Mas, Antoni (1992): La cocina judía en Mallorca. In: Colom i Palmer, Mateu (Hg.): La inquisició a Mallorca. (Col·lecció Biblioteca d‘Història dels Països Catalans, 6). Barcelona.

Contreras Mas, Antonio/Pinya Florit, Antonio (1996): El menjar blanc: orígenes y evolución de un plato. Palma.

Cortès Beltrán, Llorenç (1995): La nissaga d‘un xueta. Palma.

Cortès i Cortès, Gabriel (2000): História de los judíos mallorquines y de sus descendientes cristianos. Palma, 2. Aufl.

Cowan, James (1994): Mysteries of the Dream-Time. The Spiritual Life of Australian Aborigines. Roseville.

Danieli, Yael (Hg.) (1998): International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma. New York.

Davidovic-Walther, Antonia/Welz, Gisela (2009): Wer wird Gemeindeforscher? Ländliche Herkunft als Professionalitätsmerkmal. In: Berliner Blätter. Volkskundliches Wissen. Akteure und Praktiken. Heft 50, S. 49-67.

Deissler, Alfons/Vögtle, Anton (Hg.) (2006): Neue Jerusalemer Bibel. Freiburg i.Br..

Devereux, Georges (1974): Normal und anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie. Frankfurt a. M.

Douglas, Mary (1966): Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. New York.

Echterhoff, Gerald/Saar, Martin (Hg.) (2002): Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Mit einem Geleitwort von Jan Assmann. Konstanz.

Epstein, Helen (1987): Die Kinder des Holocaust. Gespräche mit Söhnen und Töchtern von Überlebenden. München.

Erdheim, Mario/Nadig, Maya (1979): Größenphantasien und sozialer Tod. In: Kursbuch, 58, S. 115-128.

Erdheim, Mario (2004): Das Unbewusste in der Kultur. Erinnern und Verdrängen als Themen der Kulturwissenschaften. In: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart, S. 92-108.

Erikson, Erik H. (1973): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a. M., 2. Aufl.

Erll, Astrid (2005): Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Stuttgart.

Esposito, Elena (2008): Social forgetting: A systems-theory approach. In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook. Berlin, S. 180-189.

Eyerman, Ron (2001): Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity. Cambridge.

Fabian, Johannes (1993): Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das ethnographische Schreiben. In: Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Frankfurt a. M., S. 335-364.

Färber, Alexa (2009): Das unternehmerische ethnografische Selbst. Aspekte der Intensivierung von Arbeit im ethnologisch-ethnografischen Feldforschungsparadigma. In: Dietzsch, Ina/Kaschuba, Wolfgang/Scholze-Irrlitz, Leonore (Hg.): Horizonte ethnografischen Wissens. Eine Bestandsaufnahme. (alltag kultur, 12). Köln u. a., S. 178-202.

Feldman, Jackie (2010): Nationalising Personal Trauma, Personalizing National Redemption. Performing Testimony at Auschwitz-Birkenau. In: Argenti, Nicolas/Schramm, Katharina (Hg.): Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission. London, S. 103-134.

Fenske, Michaela (2007): „Geschichte wie sie Euch gefällt". Historische Doku-Soaps als spätmoderne Handlungs-, Diskussions- und Erlebnisräume. In: Hartmann, Andreas/Meyer, Silke/Mohrmann, Ruth (Hg.): Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 21.-23. September 2006 in Münster. Münster, S. 85-105.

Fenton, Steve (2010): Ethnicity. Cambridge, 2. überarbeitete Aufl.

Ferrà i Martorell, Miquel (2004): El Call de Palma. Ciutat passa a passa. Palma.

Fischer, Hans (Hg.) (2002): Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin, Neufassung.

— (2002): Einleitung: Über Feldforschung. In: Fischer, Hans (Hg.): Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin, S. 9-24, Neufassung.

Fischler, Claude (1988): Food, Self, and Identity. In: Social Science Information, 27, S. 275-292.

Font Poquet, Miquel (2007): La fe vençuda. Jueus, conversos i xuetes a Mallorca. (Col·lecció La Rodella, 17). Palma.

Forteza i Bruno, Conxa (o.J.): Històries del Carrer. Palma.

Forteza Pinya, Miquel (1970): Els descendents dels jueus conversos de Mallorca. Quatre mots de la veritat. Palma, 2. Aufl.

— (1998): Del meu temps, Bd. I und II. (Biblioteca Marian Aguiló 24, 27.) Palma.

Foucault, Michel (2003): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M., 9. Aufl.

— (1974): Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.

— (1977): Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York.

— (2004): Geschichte der Gouvernmentalität. Teil 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Vorlesung am Collège de France; 1977-1978. Frankfurt a. M.

Freedman, Jonathan (2010): Conversos, Marranos and Crypto Latinos. The Jewish Question in the American Southwest (And What It Can Tell Us About Race and Ethnicity). In: Glenn, Susan A./Sokoloff, Naomi B. (Hg.): Boundaries of Jewish Identity. Seattle, S. 188-202.

Freud, Siegmund (1964): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke, Bd. XVI. Frankfurt a. M., 2. Aufl.

Froschauer, Ulrike/ Lueger, Manfred (2003): Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme. Stuttgart.

Fuchs, Guido (2008): Essen und Religion. In: Wierlacher, Alois/Bendix, Regina (Hg.): Kulinaristik. (Wissenschaftsforum Kulinaristik, 1). Münster, S. 215-225.

Garau, Francisco (1999 [1691]): Inquisición en Mallorca. La fe triunfante. Los grandes autos de fe celebrados en Mallorca en 1691. (Col·lecció La Rodella, 1). Palma, 2. Aufl.

García Iglesias, Luis (1978): Los judíos en la España antigua. Madrid.

Gastón Sierra, Irene (2001): Erste Erinnerung: Verrat. Zu Ana María Matutes Primera memoria. In: Sändig, Brigitte (Hg.): Adaption und Exil. Jüdische Autoren und Themen in den romanischen Ländern. (Jüdische Kultur, 7). Wiesbaden, S. 123-142.

Gedalof, Irene (1999): Against purity. Rethinking identity with Indian and Western feminisms. London.

Giddens, Anthony (1991): Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Stanford.

Gumbrecht, Hans-Ulrich/Klinger, Florian (Hg.) (2011): Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften. Göttingen/Oakville.

Grasset de Saint-Sauveur, André (2003): Viatge a les Illes Balears i Pitiüses 1801-1805. (Llibres de viatges, 1.) Vorwort u. Übersetzung von Agustí Josep Aguiló Llofriu. Palma.

Gitlitz, David/Davidson Linda Kay (1999): A Drizzle of Honey. The Lives and Recipes of Spain‘s Secret Jews. New York.

Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (2005): Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern, 2. Aufl.

Gobodo-Madikizela, Pumla (2006): Das Erbe der Apartheid. Trauma, Erinnerung, Versöhnung. Mit einem Vorwort von Nelson Mandela. Nachwort von Jörn Rüsen. Opladen.

Goffman, Erving (1967): Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identitäten. Frankfurt a. M.

Goffman, Erving (2011): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München, Zürich, 9. Aufl.

Gost, Francesc (1999): Miquel Segura: la derrota i la mel. Palma.

Gottheil, Richard/Jacobs, Josef (1901-1906): Crypto-Jews. In: Singer, Isidore/Adler, Cyrus (Hg.) The Jewish Encyclopedia. Bd. 4, 1903, S. 379-380. New York.

Graetz, Heinrich (1890): Geschichte der Juden. Von den Ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 8. Bd.: Von Maimuni‘s Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal; Zweite Hälfte. Leipzig, 4. Aufl.

Gruber, Ruth Ellen (2009): Beyond Virtually Jewish: New Authenticities and Real Imaginary Spaces in Europe. In: Jewish Quarterly Review, 99, 4, S. 487-504.

— (2002): Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe. Berkely, Los Angeles/London.

Grubrich-Simitis, Ilse (1984): Vom Konkretismus zur Metaphorik. Gedanken zur psychoanalytischen Arbeit mit Nachkommen der Holocaust-Generation. In: Psyche, 38, 1, S. 1-28.

Halbwachs, Maurice (1985): Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a. M.

Hall, Stuart (1990): Cultural Identity and Diaspora. In: Rutherford, Joantahan (Hg.), Identity: Community, Culture, Difference. London, S. 222-237.

— (1996): Introduction: Who Needs 'Identity'? In: Ders./du Gay, Paul (Hg.): Questions of cultural identity. London, S. 1-17.

Harris, Marvin (2005): Wohlgeschmack und Widerwillen. Die Rätsel der Nahrungstabus. Stuttgart, 4. Aufl.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2001): Gender: Verkörperte Feldforschung. In: Fischer, Hans (Hg.): Feldforschung. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin, S. 73-99.

—/Klenke, Karin (2010): Flexibilisierte Kultur zwischen „Tradition, Modernität und Markt": Akteursbezogene Bedeutungs- und Verwendungsvielfalt von „kulturellem Erbe". In: Bendix, Regina/Bizer, Kilian/Groth, Stefan (Hg.): Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. (Göttinger Studien zu Cultural Property, 1). Göttingen, S. 25-42.

Hegner, Victoria (2008): Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin. Frankfurt a. M.

Hengartner, Thomas (2007): Volkskundliches Forschen im, mit dem und über das Internet. In: Göttsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde – Europäische Ethnologie. 2. Aufl., Berlin, S. 190-218.

Hering Torres, Max Sebastián (2003): „Limpieza de Sangre" – Rassismus in der Vormoderne? In: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit, 3, 1, S. 20-37.

— (2006): Rassismus in der Vormoderne. Die „Reinheit des Blutes" im Spanien der Frühen Neuzeit. Frankfurt a. M.

— (2007): Judenhass, Konversion und genealogisches Denken im Spanien der frühen Neuzeit. In: Historische Anthropologie, 15, 1, S. 42-64.

Hirschauer, Stefan (2001): Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung. In: Zeitschrift für Soziologie, 30, 6, S. 429-451.

Hobsbawm, Eric J./ Ranger, Terence (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge.

Isaacs, Lionel Abraham (1936): The Jews of Majorca. London.

Jabès, Edmond (1989): Das Buch der Fragen. Frankfurt a. M. (Orig. Le livre des questions. Paris 1963-65).

Jacobs, Jane (1970): The Uses of City Neighborhoods. In: Gutman, Robert/Popenoe, David (Hg.): Neighborhood, City, and Metropolis. An Integrated Reader in Urban Sociology. New York, S. 819-827.

Janer Manila, Gabriel (1981): Les cançons del escarni. In: Lluc, 694, S. 221-223.

Jansen-Verbekke, Myriam/Priestley, Gerda K./Russo, Antonio P. (Hg.): Cultural Resources for Tourism. Patterns, Processes and Policies. New York.

Joan i Tous, Pere (2007): Los Chuetas de Mallorca: Textos persecutorios, negociación del estigma y reivindicación literaria. In: Álvarez Chillida, Gonzalo/Izquierdo Benito, Ricardo (Hg.): El Antisemitismo en España. (Humanidades, 90). Cuenca, S. 127-164.

Kahn, Susan Martha (2010): Are Genes Jewish? In: Glenn, Susan A./Sokoloff, Naomi B. (Hg.): Boundaries of Jewish Identity. Seattle, S. 12-26.

Kansteiner, Wulf (2004): Menschheitstrauma, Holocausttrauma, kulturelles Trauma: Eine kritische Genealogie der philosophischen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung seit 1945. In: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart, S. 109-138.

Kaschuba, Wolgang (1995): Kulturalismus: Kultur statt Gesellschaft? In: Geschichte und Gesellschaft, 21, 1, S. 80-95.

— (2006): Einführung in die Europäische Ethnologie. München.

Kayserling, Meyer (1861): Die Juden in Navarra, den Baskenlaendern und auf den Balearen. Geschichte der Juden in Spanien und Portugal, Bd. 1. Berlin.

Kidron, Carol A. (2010): Silent legacies of Trauma: A Comparative Study of Cambodian, Canadian, and Israeli Holocaust Trauma Descendant Memory Work. In: Argenti, Nicolas/Schramm, Katharina (Hg.): Remembering Violence. Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission. New York/Oxford, S. 193-228.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1995): Theorizing Heritage. In: Ethnomusicology, 39, 3, S. 367-380.

— (2004): Intangible Heritage as Metacultural Production. In: Museum International, 56, 1-2, S. 52-65.

Knigge, Volkhard (2005): Statt eines Nachworts: Abschied der Erinnerung. Anmerkungen zum notwendigen Wandel der Gedenkkultur in Deutschland. In: Knigge, Volkhard/Frei, Norbert (Hg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. Bonn, S. 443-460.

Korff, Gottfried/Jeggle, Utz (1974): Homo Zillertaliensis oder wie ein Menschenschlag entsteht. In: Der Bürger im Staat, 24, 3, S. 182-188.

Kulick, Don/Willson, Margaret (Hg.) (1995): Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork. London.

Laub, Eva/Laub, Juan F. (1987): El mito triunfante. Estudio antropológico de los chuetas mallorquines. (Colección La Rodella, 11.) Palma.

Levi-Strauss, Claude (1965): Le triangle culinaire. In: L'Arc, 26, S. 19-29.

Liebman Jacobs, Janet (2002): Hidden Heritage. The Legacy of the Crypto-Jews. Berkeley.

Lindemann Nelson, Hilde (2001): Damaged Identities, Narrative Repair. Ithaca/London.

Lehmann, Albrecht (2007): Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin.0

Llompart, Gabriel (1999): Variaciones sobre la cultura del ghetto mallorquín. In: Soto, Ricardo et al. (Hg.) Sobre jueus i conversos de les Balears. (Llibres de la nostra terra, 39). Palma, S. 75-80.

López Bonet, Josep Francesc (2004): Guía judía de Mallorca. (Llibres de nostra terra, 63). Palma.

Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.

Lustick, Ian (1988): For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel. New York.

Lysaght, Patricia (Hg.) (1998): Food and the traveller. Migration, immigration, tourism and ethnic food. Cyprus/Dublin.

Maase, Kaspar (1997): Volkskundliches Sprechen als symbolische Praxis oder: Stimmen der Volkskundler in Tropen. In: Brednich, Rolf Wilhem/Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. Münster, S. 387-398.

Marks, Gil (1999): The World of Jewish Cooking: More Than 500 Recipies From Alsace to Yemen. New York.

Mead, Georg Herbert (1934): Mind, Self, and Society. Chicago.

Meissner, Christina (2001): Villalonga und „Anti-Villalonga“. Eine mallorquinische Kontroverse. In: Zeitschrift für Katalanistik, 14, S. 46-61.

Molho, Michael (1991): Les synagogues de Salonique. Einführung, Anmerkungen und Überarbeitung von Elie Carasso. Tarascon.

Moore, Kenneth (1976): Those of the Street. The Catholic-Jews of Majorca. Notre Dame.

Muntaner i Mariano, Lleonard (1999 [1691]): Estudio preliminar. In: Garau, Francisco. Inquisición en Mallorca. La fe triunfante. Los grandes autos de fe celebrados en Mallorca en 1691. Palma, 2. Aufl., S. 13-73.

Niethammer, Lutz (2000): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek.

Nirenberg, David (1996): Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton.

Nora, Pierre (1984-1992): Les lieux de mémoire. Bibliothèque illustrée des histoires, 7 Bde. Paris.

— (1990): Zwischen Geschichte und Gedächtnis. (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek, Bd. 16). Berlin.

Noyes, Dorothy (2003): Group. In: Feintuch, Burt (Hg.): Eight Words for the Study of Expressive Culture. Urbana, S. 7-41.

Oeltjen, Natalie (2010): A converso confraternity in Majorca: La Novella Confraria de Sant Miquel. In: Jewish History, 24, S. 53-85.

Oesterle, Günter (Hg.) (2005): Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. (Formen der Erinnerung, Bd. 26). Göttingen.

Ortega Villoslada, Antonio (2001): Donación de Sancho I de Mallorca de un antiguo cementerio judío a la ciudad de Mallorca. In: Espacio, Tiempo y Forma, Serie 3: Historia Medieval, 14, S. 143-162.

Perez Martínez, Lorenzo (1983): Reivindicación de los judíos mallorquines. (Documentos para su studio, 1). Palma.

Pérez i Martínez, Llorenç/Muntaner i Mariano, Lleonard/Colom i Palmer, Mateu (Hg. und Einführung) (1986): El tribunal de la inquisición en Mallorca. Relación de causas de fe 1578-1906. Bd. 1: 1578-1606. (Col·lecció La Rodella, 10). Palma.

Picazo i Muntaner, Antoni (2006): Els xuetes de Mallorca. Grups de poder i criptojudaisme al segle XVII. (El Calaix d'el Tall, 21). Palma.

Piferrer, Pablo/Quadrado, Jóse María (1888): Las Islas Baleares. Barcelona.

Pinheiro Marques, Alfredo (1994): „Maiorca, Jaime de“. In: Albuquerque, Luís de (Hg.): Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses, Bd. 2. Lissabon, S. 649-651.

Planas i Ferrer, Rosa (2003): Els malnoms dels xuetes de Mallorca. Palma.

— (2006): L'aljama de Mallorca: organització i cultura. In: Segell – Revista d'Història i Cultura Jueva, 2, S. 15-38.

Pörksen, Uwe (1988): Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur. Stuttgart.

Pons, Antonio (1984): Los judíos del reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV, Bd. 1. Palma.

Porcel, Baltasar (2002): Els Xuetes: quinze segles de racisme. (Llibres a l'abast, 372). Barcelona.

Porqueres i Gené, Enric (2001): L'endogàmia dels xuetes de Mallorca. Identitat i matrimony en una comunitat de conversos (1435-1750). (Refaubetx, 5). Palma.

Pottier, Johan (1996): Food. In: Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hg.) Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, S. 238.

Prahl, Hans-Werner/Setzwein, Monika (1999): Soziologie der Ernährung. Opladen.

Quadrado, José Maria (1886): La judería de la ciudad de Mallorca en 1391. In: Boletín de la Real Academia de la Historia, 9.

— (2008): La judería de Mallorca en 1391. Herausgegeben mit einer Einführung von Eduardo Pascual Ramos. (L'Espill, 13). Palma.

Rath, Claus Dieter (1991): „Erinnern ist Übersetzungsarbeit…“. In: Bönisch-Brednich, Brigitte/Brednich, Rolf W./Gerndt, Helge (Hg.): Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989. (Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen, 5). Göttingen, S. 63-87.

Reckwitz, Andreas (2008): Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie. Bielefeld.

Reparaz, Gonzalo de (1928): Els Cresques. In: Revista de Catalunya, VIII, S. 398-412.

Riemenschneider, Christian (2010a): Schinkenspeck und borekitas. Kulinarische Praxis und Alterität unter Mallorcas katholischen Juden (Xuetes). In: Kulturen, 2, S. 4-33.

— (2010b): „Ich, Catalina Valls, Xueta“. Die Bewältigung stigmatisierter Identitäten in lebensgeschichtlichen Erzählungen mallorquinischer Xuetes. In: Schmidt-Lauber, Brigitta/Schwibbe, Gudrun (Hg.): Alterität. Erzählen vom Anderssein. (Göttinger kulturwissenschaftliche Studien, 5). Göttingen, S. 137-168.

— (2009): Die xuetes, Mallorcas katholische Juden. Geschichte und Gegenwart einer Minderheit. In: Tschernokshewa, Elka/Mischek, Udo (Hg.): Beziehungsgeflecht Minderheit. Zum Paradigmenwechsel in der Kulturforschung/Ethnologie Europas. (Hybride Welten, 4). Münster u. a., S. 63-84.

—/Hauser-Schäublin, Brigitta (2006): „...Yang hidup di sini, yang mati di sana“ – Upacara lingkaran hidup di desa Sembiran/Bali. Münster.

Riera i Montserrat, Francesc (1973): Lluites antixuetes en el segle XVIII. (Els Treballs i els Dies, 9). Palma.

— (1993): Xuetes i antixuetes. Quatre històries desedificants. (El Calaix d‘el Tall, 12). Palma.

— (1996): La causa xueta a la cort de Carles III. (Llibres de la Nostra Terra, 19). Palma.

— (2003): Els Xuetes, des de la intolerància a la llibertat (Segles XVIII-XX). (Refaubetx, 18). Palma.

— (2005): L‘aventura frustrada d‘uns xuetes a Israel. In: Segell – Revista d‘Història i Cultura Jueva, 1, S. 127-137.

Roden, Claudia (2000): The Book of Jewish Food: An Odyssey from Samarkand to New York. New York.

Romagosa, Francesc/Russo, Antonio Paolo (2008): The Advantages of Sharing: A Case Study of the Jewish Heritage Network in Spain. In: Jansen-Verbekke, Myriam/ Priestley, Gerda K./Russo, Antonio P. (Hg.): Cultural Resources for Tourism. Patterns, Processes and Policies. New York, S. 59-78.

Rössler, Martin (2003): Die Extended Case-Methode. In: Beer, Bettina (Hg). Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin, S. 143-160.

Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a. M.

Rozenberg, Danielle (1987): Les xuetes de Palma de Majorque: Entre la mémoire et l'oubli. La pérenité d'une identité minoritaire. In: YOD, 24, S. 36-47.

Rump, Kabita (Hg.) (2007): Upanishaden. Bd. 3: Chandogya Upanishad. Übersetzung mit Erläuterungen. Münster.

Ruoff, Michael (2007): Foucault-Lexikon. Paderborn.

Sand, Shlomo (2009): The Invention of the Jewish People. New York.

Sandl, Marcus (2005): Historizität der Erinnerung/Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung. In: Oesterle, Günther (Hg.): Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. (Formen der Erinnerung, Bd. 26). Göttingen, S. 89-120.

Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München.

Scharfe, Martin (1991): Erinnern und Vergessen. Zu einigen Prinzipien der Konstruktion von Kultur. In: Bönisch-Brednich, Brigitte/Brednich, Rolf W./ Gerndt, Helge (Hg.): Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989. (Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen, 5). Göttingen, S. 19-46.

Schlehe, Judith (2003): Formen qualitativer ethnografischer Interviews. In: Beer, Bettina (Hg): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin, S. 71-93.

Schmidt-Lauber, Brigitta/Schwibbe, Gudrun (Hg.) (2010): Alterität. Erzählen vom Anderssein. (Göttinger kulturwissenschaftliche Studien, 5). Göttingen.

Schmidt-Lauber, Brigitta (2005): Grenzen der Narratologie. Alltagskultur(forschung) jenseits des Erzählens. In: Hengartner, Thomas/ Dies. (Hg.): Leben – Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann (Lebensformen, 17). Berlin, S. 145-162.

— (2007): Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Göttsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde – Europäische Ethnologie. Berlin, 2. Aufl., S. 169-188.

— (2007): Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung. In: Göttsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde – Europäische Ethnologie. Berlin, 2. Aufl., S. 219-248.

Scholliers, Peter (2001): Meals, Food Narratives, and Sentiments of Belonging in Past and Present. In: Scholliers, Peter (Hg.): Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages. Oxford, S. 3-22.

Schwerhoff, Gerd (2004): Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit. München.

Schwibbe, Gudrun (2010): Anderssein. Zur Mehrdimensionalität narrativer Alteritätskonstruktionen. In: Schmidt-Lauber, Brigitta/Schwibbe, Gudrun (Hg.): Alterität. Erzählen vom Anderssein. (Göttinger kulturwissenschaftliche Studien, 5). Göttingen, S. 13-32.

— (2002): Wahrgenommen. Die sinnliche Erfahrung der Stadt. (Internationale Hochschulschriften, 402). Münster.

Seegers, Lu/Reulecke, Jürgen (Hg.): Die „Generation der Kriegskinder". Historische Hintergründe und Deutungen. Giessen.

Segell (2005-2006): Revista de Història i Cultura Jueva, 1-3.

Segura i Aguiló, Miquel (1994): Memòria Xueta. Palma.

— (1997): La casa del pare. (Aliorna, 1). Palma.

— (2006): Arrels Xuetes, ales jueves. (L'Arjau, 1). Palma 2006.

— (2008): 20 aniversario de la fundación del Instituto de Relaciones Culturales Baleares-Israel (1988-2008). Palma.

Selke, Angela A. (1986): The Conversos of Majorca. Life and Death in a Crypto-Jewish Community in XVII century Spain. Jerusalem.

Shils, Edward (1957): Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory. In: The British Journal of Sociology, 8, 2, S. 130-145.

Sicroff, Albert (1960): Les controverses des statuts de »pureté de sang« en Espagne de XVe au XVIIe siècle. Paris.

Simmel, Georg (1903): Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. In: Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden, 9, S. 185-206.

— (1908): Exkurs über den Fremden. In: Simmel, Georg. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin, S. 509-512.

Simon, Michael (1997): Symbole helfen heilen. In: Brednich, Rolf Wilhem und Heinz Schmitt (Hg.): Symbole: zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. Münster, S. 58-67.

Sollors, Werner (1986): Beyond Ethnicity. Consent and descent in American Culture. New York u. a.

Soto, Ricardo et al. (Hg.) (1999): Sobre jueus i conversos de les Balears. (Llibres de la Nostra Terra, 39). Palma.

Stavroulakis, Nicholas (2005): Cookbook of the Jews of Greece. Athen, 4. Aufl.

Straub, Jürgen (2004): Identität. In: Jaeger, Friedrich und Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart, Weimar, S. 277-303.

— (2010): Theorien der Identität. Zur Einführung. Hamburg.

Sturm, Circe (2002): Blood politics: race, culture, and identity in the Cherokee Nation of Oklahoma. Berkeley und Los Angeles.

Sutton, David (2000): Whole Foods: Revitalization Through Everyday Synesthetic Experience. In: Anthropolgy and Humanism, 25, 2, S. 120-130.

Tarongí i Vilaseca, Ferran (2006): Sobre el memorial. In: Segell – Revista de Història i Cultura Jueva, 3, S. 267-269.

Taronji, José (1984 [1877]): Algo sobre el estado religioso y social de la isla de Mallorca. Polemica contra las preocupaciones de clase. (La Rodella, 4). Palma.

Tauschek, Markus (2010): Wertschöpfung aus Tradition. Der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes. Berlin.

Tolksdorf, Ulrich (1994): Nahrungsforschung. In: Brednich, Rolf-Wilhem (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin, 2. Aufl., S. 229-242.

Torrejoncillos, Francisco (1993): Centinela contra Judíos. Pamplona, 1691. Deutsche Übersetzung in: Yerushalmi, Yosef Haim (Hg.): Assimilierung und rassischer Antisemitismus. Die iberischen und deutschen Modelle, S. 62. In: Ders. Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte. Berlin, S. 53-80.

Tugores, Francesca/Planas i Ferrer, Rosa (2006): Introducción al patrimonio cultural. Gijón.

Universitat de les Illes Balears (Hg.) (1997): Mallorca i la tolerància. Una interpretació de l'enquesta sobre les actidudes de tolerància. Justícia i Pau de Mallorca, Fundació "la Caixa". Palma.

Uzarewicz, Charlotte/Uzarewicz, Michael (1998): Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII, 316). Frankfurt a. M. u. a.

Varela, Francisco/Maturana, Humberto (Hg.) (1985): El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano. Santiagode Chile.

Villa, Paula-Irene (2004): (De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden, S. 141-152.

Vizcaino, Juan de la Puerta (1857): La sinagoga balear ó historia de los judíos de Mallorca. Valencia.

Wallace, Anthony F.C. (1961): Culture and Personality. New York.

— (2003): Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religious Inspiration. In: Ders.: Revitalizations and Mazeways: Essays on Cultural Change. Lincoln, S. 164-177.

Weil, Shalva (1997): Double Conversion Among the „Children of Menasseh". In: Pfeffer, Georg/Behera, Deepak Kumar/Ratha, Satya Narayana (Hg.): Contemporary Society: Tribal Studies, Bd. 1. New Delhi, S. 84-102.

Welz, Gisela (1996): Inszenierungen kultureller Vielfalt: Frankfurt a. M. und New York City. (Zeithorizonte, 5). Berlin.

Welzer, Harald/Moller, Sabine/Tschuggnall, Karoline (2002): „Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. Frankfurt a. M.

Wenger, Etienne (1998): Communities of Practice. Learning, Meaning, and Identity. Cambridge.

Wierlacher, Alois (2008): Kulinaristik – Vision und Programm. In: Wierlacher, Alois/Bendix, Regina (Hg.): Kulinaristik. (Wissenschaftsforum Kulinaristik, 1). Münster, S. 2-15.

—/Neumann, Gerhard/Teuteberg, Hans-Jürgen (Hg.) (1993): Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder. Berlin.

Wolff, Philippe (1971): The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not? In: Past & Present, 50, S. 4-18.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1982): Zakhor. Jewish history and Jewish memory. Philadelphia.

Yovel, Yirmiyahu (2009): The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity. Princeton.

7.4 Zeitungsartikel

Agustín, Concha: Cort recupera simbólicamente los nombres de la Judería de Palma. Última Hora, 7.9.2008, S. 22.

Alemany Dezcallar, Antonio: Los chuetas son “nuestros chuetas”. Diario 16 – Baleares, 9.4.1995, o. S.

Bomhoff, Hartmut: Palmas jüdisches Erbe. Das andere Mallorca: Die Geschichte der Xuetes. Jüdische Zeitung, Nr. 35, Juli 2008, o. S.

Bonnín Pomar, Juan et al.: Un monumento inoportuno. Diario de Mallorca, 20.4.1995, o. S.

Capó, Josep: El memorial a los judíos conversos se ubicará cerca de la plaza Gomila. Diario de Mallorca, 16.3.2007, S. 17.

—/Adrover, M.: Cort promoverá con el Consell un monumento a los judíos conversos. Diario de Mallorca, 14.3.2007, S. 13.

Diaz, M.: „Como alemán creo que tengo una cuenta con la historia“. Diario de Mallorca, 2.5.1995, S. 47.

D.P.[769]: Productos tradicionales: Artesanía en la elaboración. Diario de Mallorca, 30.10.2009, S. 24.

Durán, Lourdes: Artistas contra el olvido de los „xuetas“. Diario de Mallorca, 19.1.2009, S. 42.

[769] Im Fall einiger Zeitungsartikel standen für den Verfasser lediglich Kürzel, die hier dementsprechend übernommen werden.

EFE: El PSM propone un acto de reparación por la persecución sufrida por los judíos. Diario de Mallorca, 16.2.2006, o. S.

F.B.: PSM-IV-ExM apoya con una visita guiada su iniciativa de un centro de difusión del legado hebreo en Palma. Última Hora, 15.1.2012, o. S.

Ferrà, Miquel: Gabriel Alomar, promotor del monumento a los „Xuetes". Baleares, 7.5.1995, o. S.

—: Los últimos mártires del antisemitismo de estas islas. Baleares, 9.4.1995, S. 10.

Ferrer, Maria: Los xuetes creen un „gesto necesario" que la Iglesia de Mallorca les pida perdón. Diario de Mallorca, 8.6.1998, S. 9.

Hirschberg, Peter: Mission to Majorca. The Jerusalem Report, 8. 11.1999, o. S.

Kröter, Thomas: Leitkultur light. Jüdische Allgemeine, 28.10.2010, S. 3.

Llull, Maria: Els orígens jueus del menjar de Pasqua. Diari de Balears, 24.4.2011, S. 13.

Marqués, Raquel: Toda identidad no es algo que nace del vacío. Diario de Mallorca, 25.10.2003, S. 47.

Mateu, Antoni: El tacó: la menja més xueta de Pasqua. Diari de Baleares, 22.3.2008, S. 8.

M.G./M.J.B: El monumento a los 'xuetes', entre la reconciliación con el pasado y la provocación. Última Hora, 26.4.1995, S. 65.

Moreda, Angela: El monumento a los xuetes cuesta más de cuatro millones. Baleares, 8.4.1995, S. 27.

—: El monumento homenaje a los xuetes se financiará por suscripción popular. Baleares, 6.5.1995, S. 30.

Palos, Joan: Cort i Consell planegen ubicar el „memorial xueta" al call de Palma. Diari de Balears, 24.3.2007, S. 14.

Pons, Josep: L'Església de les Balears demana perdó als xuetes. Avui, 19.4.1999, o. S.

Sampedro, L.: Homenaje a los últimos quemados por la Inquisición. El Mundo/El Día de Baleares, 18.9.2005, S. 23.

Sarriegui, José M.: La rehabilitación de la memoria "xueta" tendrá un hito en Santa Eulàlia. El Mundo/El Día de Baleares, 8.4.1995, S. 17.

Scheele, Uwe: Familiengeschichten. Ein Rabbiner bringt Nachfahren von Zwangskonvertirten das Judentum näher. Jüdische Allgemeine, 15.4.2010, o. S.

—: Chuetas – die lieben Verwandten. Spanien: Die mallorquinischen Chuetas, Nachfahren jüdischer Zwangskonvertiten, fordern immer lauter ihre Anerkennung als Juden. Jüdische Allgemeine, 8.10.2008, o. S.

—: Wiedergefundene Identität. Nachkommen zwangsgetaufter „Chuetas" können zum Judentum zurückkehren. Jüdische Allgemeine, 4.8.2011, o. S.

Segura i Aguiló, Miquel: Un memorial xueta de todos. Última Hora, 9.4.2007, o. S.

—: Una jornada histórica, sí señores. Última Hora, 8.4.2011, o. S.

Tobiass, Jacqueline: El porqué del monumento a los judíos conversos mallorquines. El Mundo/El Día de Baleares, 4.5.1995, S. 6.

Última Hora: N.N. Excelente iniciativa del PSM en reconocimiento a los "xuetes" de Mallorca. 16.2.2006, S. 17.

Vallés, M. Elena: La historia de Palma a través de un museo en red. Diario de Mallorca, 12.4.2008, o. S.

Waal, Merijn de: De bekeerde joden van Mallorca kunnen weer joods worden. NRC Handelsblad, 27.2.2012, S. 10.

7.5 Andere schriftliche Quellen

A., Joana. E-Mail- und Facebook-Kommunikation am 31.10.2011, 1.2.2012 und 13.2.2012

Archiv des IRCBI. Institut für Kulturelle Beziehungen Balearen Israel, Palma/ Mallorca; koordiniert von Jacqueline Tobiass Gruardet.

Congreso de los Diputados. Proyecto de Ley por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la Guerra Civil y la Dictadura. Boletín Oficial de los Cortes Generales. Serie A: Proyectos de Ley. No. 99-100. 6.9.2006.

Feldforschungsnotizen/-tagebuch. 8.3.2007-26.11.2008, 214 S.

Milk&Honey Tours. Palma de Mallorca & seine jüdische Geschichte. Broschüre. Berlin, 2009.

O., Francisca. E-Mail- und Facebook-Kommunikation am 12.7.2011 und 7.2.2012.

„Teilnehmerin". E-Mail-Kommunikation am 1.11.2011.

7.6 Filme und Fernsehbeiträge

Aimeé und Jaguar. Deutschland 1999. Regie: Max Färberböck, nach einem Buch von Erica Fischer. 121 Minuten.

L'arbre torna a florir. Teil 2: La Comunitat Jueva. Televisió de Catalunya, 2003. In der Reihe Karakia. Regie und Drehbuch: Josep Mulet, Produktion: Alba Casals Potrony. 31:55 Minuten.

These Are The Names. Spanien, Schweden, Israel 2005. Buch, Produktion und Regie: Paula Zimerman Targownik und Daniel Targownik. 66 Minuten.

Ushpizin. Israel 2006. Regie: Gidi Dar, Drehbuch: Shuli Rand. 90 Minuten.

7.7 Onlinequellen

Aguiló, Ferran et al.: Proposta per un Memorial. Memòria del Carrer. Online: http://www.memoriadelcarrer.com, Stand 21.3.2009.

Alomar i Villalonga, Gabriel: Un Monument Expiatori. An els Xuetes de Mallorca. 1912. Memòria del Carrer. Online: http://www.memoriadelcarrer.com, Stand 3.5.2010.

ARCA-Llegat Jueu: Qui som. Online: http://arcallegatjueu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=5 &Itemid=6, Stand 10.7.2012.

Bhaswar, M., T. Sitalaximi, R. Trivedi and V.K. Kashyap: Tracking the genetic imprints of lost Jewish tribes among the gene pool of Kuki-Chin-Mizo population of India. National DNA Analysis Center. Central Forensic Science Laboratory, Kolkata, 2004. Online: http://genomebiology.com/content/pdf/gb-2004-6-1-p1.pdf, Stand 25.1.2012.

Bonnín, Xisco: Es Martellet. Cançons antixuetes. Llinatge Picó: Història i Genealogia. Toni Picó. Online: http://www.llinatgepico.com/canc.html, Stand 20.10.2011.

Carvajal, Doreen: Centuries-Old Atrocity Casts a Lingering Shadow. In Majorca, Atoning for the Sins of 1691. The New York Times, 7.5.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/05/07/world/europe/07iht-spain07.html?pagewanted=all, Stand 11.1.2012.

—: Majorcan Descendants of Spanish Jews Who Converted Are Recognized as Jews. The New York Times, 10.7.2011. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2011/07/11/world/europe/11iht-conversos11.html, Stand 1.11.2011.

Durán, Lourdes: El Consell suspende su apoyo económico al ‘Memorial‘ en recuerdo de los ‘xuetes‘. Diario de Mallorca, 15.1.2010. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/sociedad-cultura/2010/01/15/consell-suspende-apoyo-economico-memorial-recuerdo-xuetes/537411.html, Stand 23.3.2010.

European Association for the Preservation and Promotion of Jewish Culture and Heritage. Online: http://www.jewisheritage.org/jh/edjc.php?lang=1&e=, Stand 12.7.2012.

Ferragut, Mar: Una organización israelí reclama los objetos judíos expuestos en la Seu. Diario de Mallorca, 6.8.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/08/06/organizacion-israeli-reclama-objetos-judios-expuestos-seu/692768.html, Stand 11.10.2011.

—: Los judíos de Balears se desvinculan de la reclamación de los objetos rituales. Diario de Mallorca, 8.8.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/08/08/judios-balears-desvinculan-reclamacion-objetos-rituales/693279.html, Stand 20.10.2011.

Fitzner, Thomas: Zwangskonvertierung auf Mallorca: Israel ruft die mallorquinischen ‚xuetes'. Mallorca Zeitung, 21.7.2011. Onlineausgabe: http://www.mallorcazeitung.es/kultur/2011/07/21/zwangskonvertierung-mallorca-israel-ruft-mallorquinischen-xuetes/20512.html, Stand 1.11.2011.

Forteza i Bruno, Conxa: Els Xuetes i el return. Diari de Balears, 10.1.2010. Onlineausgabe: http://dbalears.cat/actualitat/opinio/els-xuetes-i-el-retorn.html, Stand 9.2.2010.

Freund, Michael: Can David Ramírez let go of his hate? Onlineplattform JVoices, 24.4.2009. Online: http://jvoices.com/2009/04/24/freund-and-ramirez-respond/, Stand 1.7.2009.

—: Fundamentally Freund: A 500-year journey back. The Jerusalem Post, 23.12.2009. Onlineausgabe: http://www.jpost.com/Opinion/Article.aspx?id=164076, Stand 1.2.2010.

—: El regreso de los chuetas de Mallorca.19.7.2011. Shavei Israel. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/articles-bnei_anousim/el-regreso-de-los-chuetas-de-mallorca/?lang=es, Stand 18.7.2011.

Galán, R./Droll, S.: Palmas Judenviertel: Das unsichtbare Reiseziel. Mallorca Zeitung, 23.11.2011. Onlineausgabe: http://freizeit.mallorcazeitung.es/planes/noticias/nws-38074-palmas-judenviertel-das-unsichtbare-reiseziel.html, Stand 23.1.2012.

Gonzáles, Carla: Els xuetes mallorquins: lluita contra l'oblit. Onlinezeitung Vilaweb, 26.1.2009. http://www.vilaweb.cat/noticia/3439966/noticia.html, Stand 26.3.2009.

Institut Rafel Valls. Online: http://www.palF..tripod.com/fotom.html., Stand 24.5.2008.

Instituto Nacional de Estadística de España. Online: http://www.ine.es/, Stand 15.3.2010.

La Luna: Embutidos Aguiló, Sóller, Mallorca. Online: http://www.la-luna.es/, Stand 18.2.2010.

Largo, A.: PSM-IV-ExM propone crear un centro de interpretación del Call Jueu de Palma. Última Hora, 20.10.2011. Onlineausgabe: http://ultimahora.es/mallorca/noticia/noticias/cultura/psm-iv-exm-propone-crear-un-centro-de-interpretacion-del-call-jueu-de-palma.html, Stand 10.7.2012.

Lefkovits, Etgar: Government set to finalize Bnei Menashe aliyah. The Jersulaem Post, 27.9.2011. Onlineausgabe: http://www.jpost.com/JewishWorld/JewishNews/Article.aspx?id=239681, Stand 25.1.2012.

Liphshiz, Cnaan: Lost Jews group shifts focus to Galilee. Haaretz, 6.3.2009. Onlineausgabe: http://www.haaretz.com/lost-jews-group-shifts-focus-to-galilee-1.271583, Stand 11.1.2012

Lugar, M.F. : Los 20.000 chuetas de la isla ya son reconocidos como judíos. Diario de Mallorca, 6.8.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/08/06/20000-chuetas-isla-son-reconocidos-judios/692770.html, Stand 1.11.2011.

Manso, Miguel: Los chuetas que emigren a Israel podrán obtener la ciudadanía. Diario de Mallorca, 26.10.2011. Onlineausgabe: http://www.diariodemallorca.es/mallorca/2011/10/26/chuetas-emigren-israel-podran-obtener-ciudadania/714962.html, Stand 1.11.2011.

Marí, F.: Francesc Antich homenatja els xuetes executats per la Inquisició. Diari de Balears, 6.5.2011. Onlineausgabe: http://dbalears.cat/actualitat/cultura/antich-homenatja-els-xuetes-executats-per-la-inquisicio.html, Stand 2.2.2012.

Mateu, Atoni: Entrevista con Ferran Aguiló: „Els xuetes eren un obstacle per espanyolitzar Mallorca al segle XVII“. Diari de Balears, 5.4.2007. Onlineausgabe: http://www.racocatala.cat/forums/fil/62047/xuetes-eren-obstacle-espanyolitzar-mallorca-segle-xvii, Stand 18.9.2012.

Memòria del Carrer. Online: http://www.memoriadelcarrer.com/memoria/Inici.html, Stand 20.9.2012.

—: Gastronomia. Online: http://www.memoriadelcarrer.com/memoria/Gastronomia.html, Stand 21.4.2010.

M., Raul Yitsjak: Los Anousim Regresan al pueblo de Israel. Youtube. Online: http://www.youtube.com/watch?v=mQUtUqhTnWw, Stand 13.2.2010.

Myre, Greg: ‚Lost Tribe‘ finds itself on front lines of Middleeast conflict. The New York Times, 22.12.2003. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2003/12/22/world/lost-tribe-finds-itself-on-front-lines-of-mideast-conflict.html?pagewanted=all&src=pm, Stand 11.1.2012.

Noyes, Dorothy: Traditional Culture. How does it work? Concepts and Institutions in Cultural Property 1/2010. A working Paper on the Göttingen Interdisciplinary Research Group on Cultural Property. Online: www.uni-goettingen.de/de/202313.html, Stand 20.12.2011.

Parés Fuster, Roser: Carta de agradecimiento de la Presidenta de Tarbut Shorashim. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/articulos-shorashim/3175-carta-de-agradecimiento-de-la-presidenta-de-tarbut-shorashim.html, Stand 5.11.2011.

—: No creemos en las casualidades. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/articulos-shorashim/3167-no-creemos-en-las-casualidades.html, Stand 5.10.2011.

—: Presentación. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/presentacion-shorashim.html, Stand 18.7.2011.

—: Reflexión sobre la primera Jornada de Xuetes (Juetes) en Mallorca. Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/es/jornada-internacional-xuetas/4436-reflexion-sobre-la-primera-jornada-de-xuetes-juetes-en-mallorca.html, Stand 24.5. 2011.

Partit Socialista de Mallorca. Online: http://www.psm-entesa.org/, Stand 11.5.2010.

Pinya Florit, Antoni: Questions and answers. 10.11.2011. Shavei Israel. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/personal_stories-bnei_anousim/shavei-israel-qa-antonio-pi%C3%B1a-spain/?lang=en, Stand 10.1.2012.

Radiotelevisió de les Illes Balears: Èxit d'audiència a IB3 del programa "Els xuetes, història d'una infàmia". Online: http://ib3tv.com/20120413_180246-exit-daudiencia-a-ib3-del-programa-els-xuetes-historia-duna-infamia.html, Stand 2.12.2012.

Rajel, Miquel: Kommentar am 12.7.2011. Tarbut Shorashim in Facebook. Online: http://www.facebook.com/#!/groups/tarbutshorashim/, Stand 2.11.2011.

Rajoy, Mariano: La recuperación de la memoria histórica. Rajoy: „Abrir heridas del pasado no conduce a nada". El País, 2.9.2008. Onlineausgabe: http://elpais. com/elpais/2008/09/02/actualidad/1220343425_850215.html, Stand 12.5.2010.

Ramírez, David: Freund's business of farming Jews. Onlineplattform JVoices, 29.3.2009. Online: http://jvoices.com/2009/03/23/freunds-business-of-farming-jews/, Stand 30.6.2009.

Rebacz, Mark: First ex-Marrano Israeli rabbi returns to Sain as emissary. The Jerusalem Post, 8.2.2010. Onlineausgabe: http://www.jpost.com/JewishWorld/JewishNews/Article.aspx?id=168149, Stand 12.2.2011.

Red de Juderías: About. Online: http://www.redjuderias.org/red/acerca.php?lang=2, Stand 12.7.2012.

R.L.[770]: Una alta institución rabínica certifica el estatus judío de un chueta. Última Hora, 31.12.2009. Onlineausgabe: http://ultimahora.es/mallorca/noticia/noticias/local/una-alta-institucion-rabinica-certifica-el-estatus-judio-de-un-chueta.html, Stand 31.1.2010.

Ronen, Gil: More than 200 Bnei Menashe arriving in Israel. Israel National News, 24.08.2007. Online: http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/123481, Stand 19.08.2009.

Rudoren, Jodi: Proudly bearing elders' scars, their skin says ‚never forget'. The New York Times, 30.9.2012. Onlineausgabe: http://www.nytimes.com/2012/10/01/world/middleeast/with-tattoos-young-israelis-bear-holocaust-scars-of-relatives.html?pagewanted=all&_r=0, Stand 30.10.2012.

770 Im Fall einiger Zeitungsartikel standen für den Verfasser lediglich Kürzel, die hier dementsprechend übernommen werden.

Scheele, Uwe: Wiedergefundene Identität. Jüdische Allgemeine, 4.8.2011. Onlineausgabe: http://www.juedische-allgemeine.de/article/print/id/10946, Stand 11.10.2011.

Schmitz, Thorsten: Staatsbesuch von Kanzlerin Merkel. Das neue Israel. Süddeutsche Zeitung, 17.5.2010. Onlineausgabe: http://www.sueddeutsche.de/politik/staatsbesuch-von-kanzerlin-merkel-das-neue-israel-1.265855, Stand 9.12.2012.

Segura i Aguiló, Miquel: Mi padre sobrevivió Auswitch [sic] gracias a la fuerza de sus antepasados mallorquines. Última Hora, 5.3.2011. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/noticias-tarbut-sefarad0/reportajes/4298-mi-padre-sobrevivio-en-auswitch-gracias-a-la-fuerza-de-sus-antepasados-mallorquines. html, Stand 24.6.2011.

—: Aquella mañana en Nueva York. Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/articulos-palma-mallorca/3089-aquella-manana-en-nueva-york.html, Stand 26.8.2011.

—: El Gobierno de Baleares honra la memoria de los chuetas asesinados por la Inquisición española. Tarbut Sefarad. Online: http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/noticias-palma-mallorca/4498-el-gobierno-de-baleares-honra-la-memoria-de-los-chuetas-asesinados-por-la-inquisicion-espanola.html, Stand 24.6.2011.

—: Xabat xueta de Barcelona: impresiones. Tarbut Shorashim/Tarbut Sefarad. Online: http:// http://www.tarbutsefarad.com/es/articulos-shorashim/3176-xabat-xueta-de-barcelona-impresiones. html, Stand 1.2.2010.

Shavei Israel. Online: http://www.shavei.org/, Stand 20.9.2012.

—: Our goals. Online: http://www.shavei.org/en/Pages.aspx?Name=Our+Goals, Stand 14.9.2010.

—: Activities. Online: http://www.shavei.org//en/Pages.aspx?Name=Activities, Stand 1.9.2010.

—: An historic condemnation of the Inquisition in Palma de Mallorca. Online: http://www.shavei.org/communities/bnei_anousim/articles-bnei_anousim/an-historic-condemnation-inquisition-palma-de-mallorca/?lang=en, Stand 28.10.2011.

Society for Crypto Judaic Studies: Personal stories of people who have discovered their Jewish heritage. Online: http://cryptojews.com/category/articles/personal-stories/Stand, 20.4.2010.

Tarongí i Vilaseca, Ferran: La qüestio xueta o sortir de l'armari. Revista CDL, Nr.14, 2004, S. 36. Online: http://cdlbalears.es/RevistaCDL-14_Arial10.pdf, Stand 24.5.2011.

Viñas, Manny: „Costumbres familiares". Be'chol Lashon. Online: https://www.bechollashon.org/projects/anusim/anusim_costumbres.php, Stand 20.4.2010.

Wolf, Sabina: Xuetes von Mallorca. Radiobeitrag in der Reihe Schalom, Bayern 2. Erstausstrahlung am 6.5.2011. Online: http://ip.podcast.at/episoden/xuetes-von-mallorca-06-05-2011-14598338.html, Stand 8.5.2011.

Die Nachfahren zwangsgetaufter Juden auf Mallorca, die sogenannten Xuetes, stehen im Fokus dieser Ethnografie. Bis in das 20. Jahrhundert wurden diese katholischen Mallorquiner von der Mehrheitsbevölkerung als Juden ausgegrenzt und verfolgt. Beleuchtet wird hier eine Gegenwart, in der sich manche Xuetes immer noch wie „nicht Fisch, nicht Fleisch" fühlen. Bisher wurde die Geschichte der Xuetes von Historikern zumeist als „Vergangenheit, die nicht vergehen will" aufgefasst und als Apologie für Kirche und Staat verfasst.

In dieser empirischen Studie haben Xuetes und Nichtxuetes erstmals selbst das Wort. Das Ergebnis ist kein „Triumph des Glaubens", so ein zeitgenössischer Bericht über die kollektive Zwangstaufe, sondern die Geschichte einer Traumabewältigung. Mit theoretischen Ansätzen zu Trauma, Tabu, Erinnerung und Identität werden Identifikationsprozesse in all ihrer Mühe, Lust und ihrem Erkenntnisbestreben differenziert dargestellt.



ISBN: 978-3-86395-212-9
ISSN: 2365-3191

Universitätsverlag Göttingen